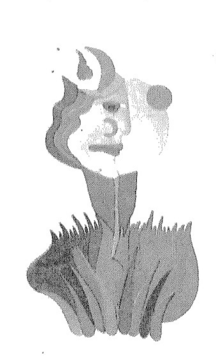
المواجهة

د. غالي شكري

من الحق الإلهي الى العقد الاجتماعي

مع هذا الكتاب
مقال الاستاذ الدكتور
بطرس





اهداءات ٢٠٠٣

أسرة أ.د/رمزي ذكي

القاهرة

المواجهة

د. غالي شكري

من الحق الإلهي الى العقد الاجتماعي



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٣

الفصل الأول

من الحق الالهى الى العقد الاجتماعى

(١) لعل « جوهر » الفوارق الرئيسية بين نشأة البرجوازيات الأوروبية ـ بعد انبثاق عصر النهضة ـ ونشأة البرجوازيات العربية عموما ، والمصرية خصوصا ، ان قوميات الغرب الحديث قد ولدت فى « السوق » ، بينما ولدت اليقظة القومية فى بلادنا وهى تناضل « ضد السوق » ، ضد أن تكون سوقا للاحتكارات الأجنبية ٠

والفرق الظاهرى هنا هو المسافة الزمنية التى تعصى بين ميلاد النهضة الأوروبية وميلاد النهضة العربية ـ المصرية ـ الحديثة ٠ وهى المسافة التى تطورت خلالها برجوازيات الغرب من عصر الانقلاب الصناعى الى العصر الكولنيالى الذى يتطلب « أسواقا » فى بغايات النهضة فى مستواها المادى الصرف من حيث الانتاج والاستهلاك ٠ ولكن « الزمن » ليس مجردا من محتواه التاريخى وسياقه الاجتماعى ، لذلك كان فارق الوقت بين نهضتنا ونهضتهم تلخيصا ظاهريا لما هو أعمق ، كان ايجازا شديدا لمكونات النهضة الأساسية التى يختلفون بها ـ فى الأصل والتطور ـ عن المسار

(★) عن كتاب « النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث » ـ ١٩٩٢ ٠

الذى قدر علينا أن نشق ملامحه النوعية الخاصــة في تاريخنا الحديث . وربما جاز لنا أن نطرح على أنفسنا سؤالا « احراجيا » بلغة الفلسفة ، وان لم يكن جائزا طرحه بلغة التاريخ . هل كان من الممكن أن تنفجر نهضتنا بغير شرارة الحضارة القــادمة مع بونابرت ؟ والجواب « الافتراضى » انه كان ممكنا ، سواء تأخر بنا الزمن قليلا أو كثيرا . ولكن الجواب يظل ناقصا اذا لم نتساءل مرة أخرى : هل كان التقاطع بيننا وبين الحضارة « الغربية » الحديثة حتميا ، حتى اذا لم نكن قد التقينا بها ــ على النحو الذى حدث ــ لقاء القاهرين بالمقهورين ؟ .

والجواب أن هــذا التقاطع كان حتميا ، لأن الرأســمالية الأوروبية منذ بداية عصرها الكولنيالى قد افتتحت ما يمكن تسميته بعالمية العــالم ، والحضــارة الغربية منذ ذلك التاريخ أصبحت الحضارة الانسانية الحديثة ، أو الحضارة العالمية الحديثة . غير أن التقاطع بيننا وبين هذه الحضارة فى ظل القهر الاقتصــادى والسياسى تختلف نتائجه عما لو كان قد تم فى مناخ مغاير . وهذا هو الفرق الخطير ــ مثلا ــ بين عصر محمد على وعصر اسماعيل ، بين عصر توجه الى أوروبا مستقلا ببلاده ، وعصر جاءت اليه أوروبا لترسف فى الأغلال ــ الحريرية والحديدية ــ بلاده .

أى أن الفــارق الزمنى كان مجرد غطاء لمجموعة هائــلة من الفروق ، أهمها المكونات الأساسية للنهضة والخط العام لسير هذه النهضة . وقد أشرنا فيما سبق الى أن الكشوف العلمية فى فجر النهضة الأوروبية ، جسدت من ناحية احتياجات اجتماعية ملحة ، ولكنها عادت من ناحية أخرى فغيرت من هياكل الانتاج ، من تشكيل قوى الانتاج وعلاقاته وأساليبه . وهو الأمر الذى أبرز الى الوجود الفاعل طبقات اجتماعية جديدة وقيما اجتماعية جديدة . وربما كان الأصل اللغوى لكلمة « البرجوازية » يشير الى هوية التغيير الطارىء ،

انها من ناحية « الطبقة الوسطى » الواقعة بين النبلاء والحرفيين والأجراء والاقنان ، ومن ناحية أخرى هى « المدن » التى ظهرت معها علاقات جديدة للانتاج الصناعى الصغير والتجارى على وجه خاص ٠ وحين أقبل الانقلاب الصناعى ازدهرت التجارة حقا ـ عن طريق وسائل المواصلات الجديدة ـ ولكن الصناعة بالذات هى التى كبرت وتطورت ميكانيكيا وبشريا ، فاتسعت القاعدة العمالية ، وتقدمت الآلات ، وتميزت فى الوجود الاجتمـاعى « الطبقة الرأســمالية الناشئة » ٠ وفى موازاة هذه التطورات « المادية » التى تبلورت نهائيا فى « السوق » كعملية اجتماعية ، كان لابد من الانسلاخ عن الاطار الامبراطورى للعصور الوسطى الذى رسخت الكنيسة بناءه الوجدانى ، وكرس الاقطاع بناءه العقلى ٠ كان لابد لقضية الإنتماء أن تتخذ اطارا جديدا ٠ وقد بدأ تصادم الكنيسة مع العصر الجديد متمثلا فى « كشوفه العلمية » أولا حيث تناقضت نتائج هذه الكشوف مع تصورات الكتاب المقدس عن الانسان والطبيعة ٠ ثم توالدت التناقضات داخل الكنيسة ذاتها بقيادة لوثر ٠ وهكذا نشأ تياران : احدهما « نقد المسيحية » والآخر « تجديد المسيحية » أو ما يسمى بحركة الاصلاح الدينى ٠ أما الاقطاع الذى فجعته الكشوف العلمية على سطح « الأرض » لا فى أعالى السماء ، فلم يستطع الحيلولة دون نمو البرجوازية بمعناهـا المتعدد الأبعــاد وتطورها المختلف الوسائل ، حتى بلغ الصدام أوجه فى « الثورة » ٠ وقد أثمر التفاعل بين الصدام الثنائى مع الكنيسة (النقد والتجديد) والصدام المتصاعد مع الاقطاع (اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا) الى الانسلاخ الكامل عن الرداء الامبراطورى (العالم المسيحى) ، الى الرداء القومى (السوق) ٠

واذا كانت الكشوف العلمية ، والانقلاب الصناعى قد شكلا العمود الفقرى للبرجوازيات الأوروبية فى مواجهة الاقطاع ، فان

العودة الى المنطق العقلى فى التراث اليونانى الرومانى ــ الجذور الأولى للحضارة الأوروبية قبل العصر المسيحى ــ شكلت العمود الفقرى للثورات القومية الأوروبية فى مواجهة الكنيسة .

●●●

لم يكن ممكنا الافلات ــ لمن شاء التقدم من مناطق العالم المتخلف ــ من التقاطع مع الحضارة « الغربية » التى لم تعد كذلك منذ العصر الكولنيالى ، حيث أصبح رأس المال « عالميا » فى البحث عن الأسواق والمواد الأولية والأيدى العاملة الرخيصة .. لم يعد ذلك ممكنا حتى اذا لم يحدث « القهر » الاستعمارى من جانب الغرب . ومن هنا كانت حتمية اللقاء معه ، بل التفاعل ، بل التقاطع . وقد حدث ذلك لنا ، سواء عن طريق القهر المباغت لحملة نابليون ، أو عن طريق مؤسس الدولة الحديثة محمد على ، والحق انه عن طريقهما معا ، بل لقد تداخلا فى بعض المراحل على نحو مباشر . واذا كان محمد على قد استطاع بتأسيس الجيش (المصرى) والاقتصاد الوطنى والتعليم (الحديث) ، أن يضع البذور الأولى للدولة العصرية ، فقد صنع شيئا آخر لا يقل أهمية وخطورة هو « مذبحة القلعة » (١) ، وهى المذبحة التى تشكل العنصر الأول فى التكوين الاجتماعى الجديد لبدايات عصر النهضة . ذلك أن مصر قبل هذه المذبحة كادت تكون اجتماعيا من طبقتين : الأولى هى المماليك ، والأخرى هى « الفلاحين » أى المصريين ، ولا وسط بينهما سوى أفراد يقومون بدور همزة الوصل الضرورية بين

---

(١) فى أول مارس (آذار) ١٨١١ قام محمد على باحدى أشهر « الخدع » فى التاريخ وهى دعوته الى عرض عسكرى يضم ٥٠٠ مملوك ، ما ان وصلوا الى القلعة حتى حاصرهم الجنود بالألبان وابادوهم (راجع د. لويس عوض ــ تاريخ الفكر المصرى الحديث ــ الجزء الأول ــ ص ٨٢ ــ الطبعة المذكورة سابقا) .

الارستقراطية المملوكية وشعب مصر . وقد أجهز محمد على فى « مذبحة القلعة » على المماليك دفعة واحدة ، فكانت أول ضربة طبقية جذرية تغير وجه مصر . ثم جاء تأميمه الشامل الغريب للأراضى الزراعية ، ليغير أيضا وأيضا ، وجاء توزيعه للأرض ليثبت أركان التغيير (٢) . نشأت طبقة « الأعيان » وبالتالى طبقة الفلاحين ، وظهر « التجار » فى المدن كطبقة اجتماعية مستقلة الملامح ، وأصبح « للعلماء » ــ والمقصود علماء الشرع الاسلامى ــ وزن ودور فى الحياة الاجتماعية والسياسية للبلاد . واستتبع « التعمير » و « التشييد » ظهور مجموعة جديدة من الحرف التى شكلت هيكلا بدائيا للصناعة .

ولكن هذا كله لم ينف ظاهرتين أو ثلاثا : الأولى أن محمد على قد أحاط نفسه بحاشية ضخمة من الجراكسة والألبان والأتراك ، لم تحل تماما مكان المماليك ، وان ظلت على درجة عالية من التمايز عن « المصريين » (٣) . والظاهرة الثانية هى أن محمد على رغم

---

(٢) تم ذلك على دفعات : الأولى عام ١٨٠٨ حين صادر محمد على أملاك الملتزمين الذين امتنعوا عن دفع الضرائب ، وفى عام ١٨٠٩ حرمهم من نصف الفائض ، وفى عام ١٨١٢ وضع يده على جميع الأراضى التى كانت فى حوزة المماليك ، وفى عام ١٨١٤ ألغى نظام الالتزامات برمته وبصورة قطعية . وكان محمد على بين عامى ١٨٠٩ و ١٨١٥ قد استملك لصالح الدولة ، أراضى الأوقاف ، وأخذت الدولة على عاتقها الانفاق على رجال الدين والمساجد (راجع : لوتسكى ، تاريخ الأقطار العربية الحديث ــ الترجمة العربية ــ دار التقدم ــ ص ٦٤ ــ تاريخ النشر ؟) .

(٣) فى أول ديسمبر (كانون الثانى ١٨٢٩ عاد محمد على فاقطع أراضى الدولة لأقاربه ومقربيه ، وكبار الأعيان والموظفين ، وضباط الوحدات الألبانية والكردية والجركسية والتركية ، ووزع خلال مدة قصيرة مئات الألوف من الأفدنة مع من كان يقطنها من الفلاحين . وهكذا . بعدما حرم محمد على الأشراف الاقطاعيين القدماء من ممتلكاتهم ونفوذهم ، وبعد ان صفى طبقة الملتزمين ، أنشأ على انقاضهم « طبقة جديدة » من النبلاء الملاكين الاقطاعيين ، الذين أصبحوا سند الأسرة الحاكمة الجديدة (المصدر السابق ــ ص ٦٥) .

استقلاله عن « سلطنة الخلافة العثمانية » فانه لم يتخل عن الحكم « الاوتوقراطى » (٤) ، وقد ساعده على ذلك جذران غائران فى الأرض المصرية هما : ثيوقراطية عصر الانحطاط الطويل الأمد ، وبيروقراطية الدولة المركزية القديمة العهد • لقد أثمر هذان الجذران التقليد الاوتوقراطى فى الحكم المصرى الحديث منذ محمد على ، بالاضافة الى تكوينه الشخصى الصارم ، وكونه فى الأصل ليس مصريا • وربما كانت الظاهرة الثالثة انه فى توزيع الأرض قد اتبع أسلوبا يرضى فى الأساس المقربين اليه من المصريين ، فكانت بداية الاقطاع والارستقراطية المصرية على يديه ، جنباً الى جنب معالم الدولة « العصرية » •

وفى هذا المناخ « الاجتماعى » المغاير كليا للمناخ الأوروبى ، بدأ احتكاكنا بالغرب ، بالحضارة الحديثة عندما أقبلت علينا فى عصرها الكولنيالى ، عصر القهر الاستعمارى وعالمية رأس المال والسوق • كانت حاجتها الينا من الجانب السلبى البشع ، ان نكون لها سوقا وممرا الى بقية الأسواق • وكانت حاجتنا اليها من الجانب الايجابى المشرق ، ان تكون لنا عونا فى النهوض من الكبوة التاريخية • وقد كان ـ ولا يزال ـ الصراع بين الحاجتين هو محور الملحمة التى عاشها الفكر العربى ـ والمصرى خاصة ـ منذ بدايات القرن الماضى الى يومنا هذا •

●●●

لقد ترتب على التباين الجذرى بين نهضتنا ونهضتهم ، عدة اشكالات حضارية وقومية وطبقية وايديولوجية • على الصعيد الاقتصادى لم يكن مطلوبا منا ، ولم نكن نستطيع ، أن نبدأ من

---

(٤) المرجع السابق (ص ٧٥) ـ خاصة بعد نجاحه الأولى الساحق فى الفتوحات العربية الآسيوية والأفريقية •

حيث بدأوا ، من الكشوف العلمية أى مخترعات الانقلاب الصناعى الى تكوين السوق البرجوازية • وانما كان مطلوبا الاستنارة بمناهج العلم التى استخلصتها الكشوف ، وكان مطلوبا استيراد التكنولوجيا الموازية لدرجة تقدمنا الاجتماعى (السكك الحديدية ـ المطبعة ـ الخ) • وكان مطلوبا الانسلاخ عما يسمى العالم الاسلامى ، والمقصود هو الامبراطورية العثمانية ، وكان مطلوبا ترسيخ الانتماء القومى البديل عن الخلافة ، أى الى الوطن العربى ، وكان مطلوبا تشجيع « سوقنا » البازغة الضعيفة وحمايتها من أنياب الاحتكارات القادمة •

ولم يكن مطلوبا الثورة على مؤسسة دينية (غير قائمة ، فالاسلام على نقيض المسيحية فى هذه الناحية) ، بل كان مطلوبا الثورة على مؤسسة ثيوقراطية تتلفع بثياب الحق الالهى فى حكم الأرض ومن عليها (٥) •

لذلك كانت القيمة التاريخية العظمى ـ والباقية ـ للشيخ رفاعة رافع الطهطاوى ، انه قد جسد فى شخصه المفرد بسيرة حياته وسيرة فكره على السواء ، البشارة الأولى للنهضة البرجوازية فى تاريخنا الحديث • وعلينا ان نفرق بوضوح وحسم بين النبى والممثل ، فالنبى لا يبشر بشىء قائم ، وانما بشىء غير موجود ، وان كانت الحاجة تدعو اليه ، انه يدعو الى ما « ينبغى » أن يكون • أما الممثل فهو يجسد ما هو كائن لهذه الدرجة أو تلك فى هذه المرحلة أو غيرها • وقد كان رفاعة الطهطاوى « رائدا » للفكر المصرى ـ البرجوازى ـ الحديث بهذا المعنى • لم تكن البرجوازية المصرية قد تكونت ، ولكنها بالقطع كانت فى مرحلة النشوء •

---

(٥) ومعروف أن محمد على قمع تمرد رجال الدين بقسوة وأبعد رؤساءهم عن العاصمة بعد تاميمه للأوقاف ، رغم مساهمتهم المهمة فى تثبيت حكمه قبل ذلك (المرجع السابق ص ٦٥) •

لم يكن يمثل الفكر القديم ولا الفكر السائد ، ولكنه كان ينتمي الى المستقبل المتجرثم في أحشاء الحاضر . لم يكن يمثل شريحة دون غيرها من شرائح البرجوازية ، ولكنه كان يجسد طموحات عالم جديد هو العالم البرجوازي المتقدم كما ونوعا عن العالم التركي والعالم المملوكي . كان يجسد « جوهر » النهضة القائمة على استجدادات الدولة العصرية ، أي البرجوازية . كان يلبي فكريا الاحتياجات الموضوعية لمصر ، وقد كانت في مجملها احتياجات الثورة الوطنية الديمقراطية . كانت نهضة مصر في ذلك الوقت تعني نهضة البرجوازية ، كان المعنيان متطابقين ، حتى ولو دون وعي من جانب الداعين الى النهضة المرتادين آفاقها .

وينبغي االتوقف طويلا عند نقطة هامة هي أن رفاعة الطهطاوى ، أحد رجالات الأزهر . ينبغي التوقف هنا حتى نقول : ان الأزهر لم يرادف يوما « الكنيسة » ، وأن خريجيه من « العلماء » والمشايخ والطلاب كانوا طبقيا ضمن النسيج الأساسي للشعب (٦) ، وأن الشيخ حسن العطار (١٧٦٦ - ١٨٣٥) هو الذى علم الطهطاوى محبة « العلوم الغربية » ذلك ان « بلادنا لابد أن تتغير ويتجدد بها من العلوم ما ليس فيها » (٧) وهي الكلمات التي ستربى رموزا متعاقبة من رموز النهضة التي لم يكن الأزهر بعيدا عنها بالسلب والايجاب . ولقد سافر الطهطاوى الى باريس واعظا واماما للبعثة التعليمية التي أوفدها محمد على . ولكنه هناك - في فرنسا - لم

---

(٦) راجع : « الأزهر على مسرح السياسة المصرية » للدكتور سعيد اسماعيل على : بالنسبة للموقف من المماليك ص ٨٤ وبالنسبة للحملة الفرنسية ص ١٠٧ و ١١٣٠ و ١١٥ وبالنسبة لحكم محمد على (ص ١٣٩ و ١٤٥) وبالنسبة لحركة اليقظة القومية والاصلاح الديني (من ص ١٧٥ الى ص ٢٤٢) وبالنسبة لدور الأزهر في ثورة ١٩١٩ ص ٢٨٥ - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٧٤ .

(٧) نقلا عن مقدمة د. محمد عمارة لأعمال الطهطاوى الكاملة (الجزء الأول) - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ص ١٩ - بيروت ١٩٧٣ .

يكتف بوظيفته الدينية التى يجيدهـــا ، بل درس كأهل البعثة وأكثر ٠ « لم يكن مجرد مثقف يتمتع بالفكر والثقافة ، ولم يكن مجرد ناقل لفكر الغرب وحضارته الى اللغة العربية ، وانما كان مناضلا فى سبيل (ان يوقظ) أمته ووطنه ٠ بل والشرق (أهل الاســلام) قاطبة ٠٠ كما كان حديثه فى السياسة والدستور ، ووصفه لما درسه وشــاهده بباريس من مؤسسات الديمقراطيــة البرجوازية ، مقصودا به أن يفتح لوطنــه وشــعبه ســاحات الديمقراطية ، ويدعوه لطرق بابهـــا بقوة ، حتى يتجاوز الشرق مستنقعات الاستبداد والطغيان والحكم الفردى البغيض » كما يقول محمد عمــارة فى مقدمته لأعمال الطهطاوى الكاملة (ص ٤٥ من الجزء الأول) ٠

ما هى نبوءة الطهطاوى بشىء قليل من التفصيل ؟

● فى الباب الرابع ـ الفصــل الثالث ـ من « منــاهج الألباب » (٨) يقول ما نصــه « لو لم يكن للمرحوم محمد على من المحاسن الا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية ، بعد ان ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة ، لكفاه ذلك ، فلقد أذهب عنها داء الوحشة والانفراد ، وآنسها بوصــال أنباء الممالك الأخرى والبلاد ، لينتشر المنافع العمومية ، واكتساب السبق فى ميدان التقدمية » ، وكان قبل ذلك بقليل ـ فى الباب الثالث من الفصل الثالث ـ قال « ٠٠٠ فمخالطة الأغراب ، لاسيما

(٨) خصصه الطهطاوى لمعالجة « التمدن » وأودع فيه فكره الاجتماعى وقد طبع فى حياته عام ١٨٦٩ ثم اعيد طبعه بعد وفاته عام ١٩١١ والباحث يعتمد هنا على الطبعة الحديثة ضمن مجلدات أعماله الكاملة التى حققها وقدم لها الباحث المصرى د٠ محمد عمارة ٠ والعنوان الكامل للكتاب هو « مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية » ويأتى ترتيبه فى « الأعمال الكاملة » المشار اليها فى المجلد الأول بين ص ٢٤٣ و ٥٨٥ ٠

اذا كانوا من أولى الألباب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب » . وتلك هى الاشارة الأولى الى حتمية التفاعل الحضارى بين المتخلفين والمتقدمين . وتلك أيضا هى الضربة الأولى للفكر السلفى القائل بأن « الأفكار المستوردة » من المحرمات وانها ضد « الأصالة » . ومن المفيد التذكير هنا بأن كلمة « التقدمية » الواردة فى النص ، ربما كانت – على صعيد اللغة – تستخدم بهذا المعنى للمرة الأولى ، فضلا عن الدلالة الفكرية والاجتماعية لهذا الاشتقاق .

● فى خاتمة الفصل الثانى من « مناهج الألباب » يقول : ان محمد على « قد جدد دروس العلوم بعد اندراسها ... غير أنه لم يستطع ، الى الآن ، أن يعمم أنوار هذه المعارف بالجامع الأزهر ... ولم يجذب طلابه الى تكميل عقولهم بالعلوم الحكمية التى كبير نفعها فى الوطن ليس ينكر . سلوك جادة الرشاد والاصابة منوط ، بعد ولى الأمر ، بهذه العصابة ، التى ينبغى أن تضيف الى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة ، ورفع أعلام الشريعة المنيفة ، معرفة سائر المعارف البشرية المدنية ، التى لها مدخل فى تقدم الوطنية » . وهى الدعوة التى لم تتحقق الا بعد حوالى قرن من الزمان على يدى جمال عبد الناصر الذى أدخل العلوم العصرية الى رحاب الأزهر (١٩٦١) .

● فى المقالة الثالثة – الفصل الثانى – من كتاب « تخليص الابريز » (٩) يقول « من جملة ما يعين الفرنساوية على التقدم من

(٩) العنوان الكامل للكتاب هو « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » أو « الديوان النفيس بايوان باريس » وقد بدأ كتابته أثناء وجوده فى فرنسا ثم استكمل فصوله بعد عودته الى مصر حيث طبع فى حياته مرتين : الأولى عام ١٨٣٤ والثانية عام ١٨٤٩ ، ثم طبع بعد وفاته للمرة الثالثة عام ١٩٠٥ ، ثم طبع طبعة مختصرة ومشروحة عن المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية عام ١٩٥٨ . والباحث يعتمد هنا على الطبعة التى حققها د. محمد عمارة ضمن « الأعمال الكاملة » التى تستوعب المجلد الثانى بأكمله (٧٧٥ صفحة) .

العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها ، فان لغتهم لا تحتاج الى معالجة كثيرة فى تعلمها ، فأى انسان له قابلية وملكة صحيحة يمكنه بعد تعلمها ان يطالع أى كتاب كان ... فاذا شرع الانسان فى مطالعة أى علم كان تفرغ لفهم مسائل ذلك العلم وقواعده من غير محاكة الألفاظ فيصرف سائر همته فى البحث عن موضوع العلم ... بخلاف اللغة العربية مثلا ، فان الانسان الذى يطالع كتابا من كتبها فى علم من العلوم يحتاج أن يطبقه على سائر آلات اللغة ويدقق الألفاظ ما أمكن ، ويحمل العبارة معانى بعيدة عن ظاهرها » . وهو بذلك يضع كلتا يديه مبكرا على احدى العلل الخطيرة الموروثة من عصور التخلف ، انها أداة المعرفة ، أداة الحوار ، فالمعرفة العلمية الحديثة ليست مونولوجا صوفيا ، بل هى حوار بين الذات والموضوع . لذلك كانت « اللغة » من البنود الرئيسية فى جدول أعمال النهضة .

● وفى ذات السياق من المصدر نفسه يستطرد أن أهل باريس « ليسوا أسراء التقليد أصلا ، بل يحبون معرفة أصل الشيء ، والاستدلال عليه » ، « حتى ان عامتهم أيضا يعرفون القراءة والكتابة ، ويدخلون مع غيرهم فى الأمور العميقة » . هكذا يضع الوعى ـ بغياب الأمية ـ عاملا جوهريا فى ربط الفرد بالمجتمع ، بقضاياه العامة . انها المقدمة الأولى لتكوين ما يسمى « الرأى العام » ، المقدمة الأولى للديموقراطية . ويكمل ان : « سائر العلوم والفنون والصنائع مدونة فى الكتب ، حتى الصنائع الدنيئة ، فيحتاج الصنائعى بالضرورة الى معرفة القراءة والكتابة لاتقان صنعته ، وكل صاحب فن يجب أن يبتدع فى فنه شيئا لم يسبق به أو يكمل ما ابتدعه غيره » وهذا هو معنى « التطور » الذى يؤدى الى التقدم .

● فى المقالة الثالثة ـ الفصل الثالث عشر ـ من المصدر

السابق ينتقل بنا الى السياسة فيقول : « لا تطول عندهم ولاية ملك جبار أو وزير اشتهر بينهم أنه تعدى مرة وجار » والوزير « اذا مشى فى الطريق لا تعرفه عن غيره ، فانه يقلل من أتباعه ما أمكنه ، داخل داره وخارجه ... فانظر الفرق بين باريس ومصر ، حيث ان العسكرى بمصر له عدة خدم » . ويجنح الطهطاوى الى المقارنة بين الزينة عندنا والفن عندهم ، وبين الابتـذال عندنا والرقص عندهم ، بين التهريج عندنا والمسرح عندهم . ويعود الى السياسة مؤكدا أن « أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية » ولكن دستورهم فيه أمور « لا ينكر ذوو العقل انها من باب العدل .. فلقد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وانقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم .. والعدل أساس العمران » . يقصد « الحضارة » باللغة الحديثة ، وكان ابن خلدون أول من استخدم تعبير « العمران » فى مقدمته الشهيرة .

● ويترجم الطهطاوى الدســتور الفرنسى (١٠) ضمن كتاب « تخليص الابريز » ويعلق عليه : ان « سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة » وان سائر من يوجد فى بلاد فرنسا من رفيــع ووضيع ، لا يختلفون فى اجراء الأحكام المذكورة فى القانون ، حتى ان الدعوة الشرعية تقـام على الملك وينفذ عليه الحـكم كغيره » ، « وهى من الأدله الواضحة على وصول الشرع عندهم الى درجـة عالية ، وتقدمهم فى الآداب الحاضرة ، وما يسمونه الحرية .. وذلك لأن معنى الحـكم بالحرية هو اقامة التساوى فى الأحــكام والقوانين ، بحيث لا يجـور الحاكم على انســان ، بل القوانين هى

---

(١٠) المقصود هو دستور ١٨١٨ كما ترجم نصوص المواد المعدلة التى أدخلتها عليه ثورة ١٨٣٠ لاصلاحه ، وبموجب لغة عصر الطهطاوى فقد كان يسميها ـ أى الثورة ـ الفتنة .

المحكمة والمعتبرة » • و « الملك انما هو منفذ للأحكام ، على طبق ما فيها من قوانين ، فكأنه عبارة عن الة » • وفى المقالة الخامسة — الفصل الأول — من « تخليص الابريز » يقول حرفيا : « الملكية أكثرهم من القسوس وأتباعهم . وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية » •

●●●

اذا لم ننس أن صاحب هذه « المقدمات » هو « الشيخ » رفاعة امام البعثة المصرية فى باريس ، وأنه موفد « ولى الأمر » محمد على ، سوف نقترب حثيثا من جوهر الفكر الذى حمل مشعله الثورى فى فجر النهضة ، وهو الانتقال بالسلطة من الحق الالهى الى العقد الاجتماعى ، والانتقال بالدولة من الثيوقراطية الى الديموقراطية ، والانتقال بالشرعية من الاوتوقراطية الى « حقوق الانسان » • وهى العناوين العريضة التى يمكن لجمال الدين « الأفغانى » — أم الايرانى ؟ — ان يتجه بها ناحية أخرى ، كما يمكن لعبد الرحمن الكواكبى أن يتجذر بها الى عمق « الاستبداد » والتى يمكن لخير الدين فى تونس ان يبشر بها على نحو مختلف • انه اذن العالم الاسلامى — أو الشرق — ينتفض ، وانه العالم العربى يتفجر ، ولكن الطهطاوى يبقى « رسولا » لفجر نهضتنا التى تنعطف به من العناوين الى تفاصيل الفكر البرجوازى الحديث •

٢ — « •• لم يحصر جهوده فى نطاق الفكر الذى تتميز به حركة المثقفين بالمعنى الخاص والضيق ، وانما كان مثقفا فهم الثقافة بمعناها العام ، وقدم لشعبه وأمته زادا ثقافيا يغطى احتياجات هذه الأمة ، تقريبا ، فى عملية التطوير والتغيير الجارية لمختلف جوانب الحياة •• حياة الأمة بطبقاتها وفئاتها ، لا حياة المثقفين فقط من أبنائها » •

بهذه الكلمات يقدم الباحث المصرى المصرى محمد عمارة لمجموعة أعمال رفاعة الطهطاوى الكاملة · وفى ظنى أنه كاد يضع يديه على مكانة رفاعة التاريخية حين قال : انه لم يكن يتوجه الى المثقفين وحدهم بل الى مجموع الشعب · كاد يضع يديه ، لأنه لم يستخلص فى نهاية الأمر ، أن الطهطاوى لم يكن يمثل طبقة قائمة أو احدى شرائحها · وانما كان يجسد « مطلق » الفكر البرجوازى الذى من شأنه ان يحول مجتمع محمد على ـ مجتمع ينشد الانفلات من التخلف المملوكى ـ الى مرحلة أرقى هى المرحلة البرجوازية · ان كلمات عمارة توحى بأن اهتمامات رفاعة وأسلوبه كانا لفائدة « الجميع » ، ولكن الحقيقة هى ان هذه الفائدة للثقافة العامة ، أو « الوعى » كما أحب أن أسميه ، هو انعكاس لما هو أعمق ، هو انعكاس لمكان رفاعة الطهطاوى من فكرنا الحديث · انه المكان الذى لا يبرر مصلحة احدى الطبقات ـ فالبرجوازية نفسها لم تكن قد تكونت بعد كطبقة ـ وانما هو كان يبشر بمولد مجتمع جديد ، مصر جديدة (لم يفكر قط ما اذا كانت ستدعى فى المستقبل بمصر البرجوازية مثلا) · وقد كان التناقض الحاد بين هيكل المجتمع القديم والعلاقات الاجتماعية الجديدة التى تصوغ عملية التقدم ، هى مصدر « نوعية » فكر الطهطاوى الذى يبشر بما هو قادم ولا ينظر لما هو قائم · لذلك كان تجسيدا لمطلق الفكر البرجوازى ، ولذلك أيضا كان تعبيرا ملحا عن ضرورة تقدم مصر ككل ·

ولابد أن الطهطاوى قد استوعب ما قاله أحد أساتذة البعثة المصرية فى باريس ، وهو الأستاذ « جومار » ـ الذى سبق له أن أشرف على نشر الكتاب ـ الموسوعة « وصف مصر » ، حين تكلم فى حفل أقيم فى ٤ تموز ١٨٢٨ بمناسبة توزيع الجوائز على الناجحين ، قال : « انكم منتدبون لتجديد وطنكم الذى سيكون سببا فى تمدين الشرق بأسره ، فيما له من نصيب ترقص له طربا القلوب التى

تحب الفخر وتدين بالاخلاص للوطن ·· ومصر كم تضاهى فى ذلك فرنسا فى أوائل هذا القرن ، فانها بينما كانت جيوشها تنتصر فى ساحات الحرب ورجالها يفوزون فى ميادين السياسة ويقاومون زوابعها وأعاصيرها ، كانت تحمل مع أكاليل النصر أكاليل النصر أكاليل العلم والمدنية ·· أمامكم مناهل العرفان فاغترفوا منها بكلتا يديكم ، وهذا قبسه المضيء بأنواره أمام أعينكم فاقتبسوا من فرنسا نور العقل الذى رفع أوروبا على سائر أجزاء الدنيا ، وبذلك تردون الى وطنكم منافع الشرائع والفنون التى ازدان بها عدة قرون فى الأزمان الماضية · فمصر التى تنوبون عنها ستسترد بكم خواصها الأصلية ، وفرنسا التى تعلمكم وتهذبكم تفى ما عليها من الدين الذى للشرق على الغرب كله ·· » (١١) ·

لابد أن الطهطاوى قد وعى جيدا هذه الكلمات ، بالاضافة الى ما سمع من أستاذه الشيخ حسن العطار ، حتى أصبحت أوروبا أو الحضارة « الغربية » الحديثة ضرورة حياة فى مواجهة الموت الشامل الذى « يحيا » فى ظلاله الشرق كله · ولابد أن الطهطاوى حين وعى هذه الضرورة واجه فورا المشكلات التى نجمت عنها · ان بلاده لم تكن قد احتلت بعد من جانب الغرب ، ولكنها مهددة بذلك ، لا بسبب « تطور » حضارتهـــا الى مرحلة الفتــوحات فحسب ، ولا بسبب الموقع الاستراتيجى لمصر فقط ، وانما بسبب الاستقلال الذى آثره محمد على ، والاصلاحات التى قام بها · واذن فقد كان على الطهطاوى أن يحذر الوجه الدميم ، ويقبل على الوجـه الجميل لحضارة واحدة ، فهل يأخذها كلها كما هى ، أم يأخذ منها بعض ما فيها ويرفض البعض الآخر ؟ وماذا حين يتناقض ما يستحق الأخذ مع الراسخ الثابت فى ضمائر الناس ووجداناتهم وعقولهم ؟

---

(١١) الأمير عمرطوسون ــ البعثات العلمية فى عهد محمد على ، ثم فى عهد عباس الأول وسعيد ــ ص ٣٣ و ٣٤ ــ طبعة الاسكندرية ١٩٣٤ ·

لقد عاد الى مصر فأسس « مدرسة الترجمة » التى دعيت فيما بعد بمدرسة الألسن عام ١٨٣٥ ، وقد تحولت مع الزمن الى « جامعة » بالمعنى الحديث ، اذ اشتملت على أقسام لمختلف العلوم والآداب . ثم أسس عام ١٨٤١ ما سماه بقلم الترجمة ، وهو يشبه المجمع العلمى لترجمة الرياضيات والعلوم الطبية والطبيعية والاجتماعية .

كانت « الترجمة » فى وعى الطهطاوى الأداة الأولى لمعرفة ما وقع فى الدنيا حين كانت بلاده خارجها . ومن ناحية أخرى اهتم بالآثار القديمة والوسيطة لمصر ، ويقول فى خاتمة « تخليص الابريز » : « حيث أن مصر أخذت الآن فى أسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد أوروبا ، فهى أولى واحق بما تركه لها سلفها » . فاذا كانت الترجمة هى أداته لمعرفة « العالم » — أو موضوع الحضارة الحديثة — فقد كان تاريخ مصر هو أداته لمعرفة « الذات » . وكانت الأداة الثالثة هى « الصحافة » ، فقد كان الطهطاوى أول من أسس الصحيفة المصرية الحديثة حين أشرف على « الوقائع المصرية » التى أسسها محمد على عام ١٨٢٨ وقد تولى الطهطاوى رئاسة تحريرها فى ١١ يناير (كانون الثانى) ١٨٤٢ فى عهد ابراهيم باشا فأصبحت تصدر بالعربية فى مواعيد منتظمة و « الأخبار المصرية » مادتها الأساسية ولها مراسلون ومحررون ثابتون . كما انه كان أول من أصدر مجلة ثقافية بالمعنى الحديث هى « روضة المدارس » التى ظهرت عام ١٨٧٠ .

تلك كانت « أدوات » الطهطاوى التى تشير الى جملة أشياء ، أهمها انه لم يكن يتصور نفسه كفرد قادرا على انجاز العبء ، وأن المعرفة لم تكن تعنى له بالتالى ترفا شخصيا ومتعة ذهنية خالصة ، وانما كانت عملا ورسالة . وانه من حيث الشكل ارتبط عمله كما ارتبطت رسالته بعنصرين هما : « الموسوعية » فى التفكير ، واختبار النظرية بالتطبيق . أى ان تعدد إهتماماته لم يكن ابتعادا عن

« الاختصاص » ، وانما كان تصورا استراتيجيا ـ ان جاز التعبير ـ لاحتياجات التطور • وهو فى ذلك أشبه ما يكون بالموسوعيين فى القرن الثامن عشر الأوروبى • كذلك كان ربطه النظرية بالتطبيق ، « فقد عمل بنفسه هو وتلامذته فى المجالات التى تصدى لدعوة تغييرها » لم يكن ذلك نتيجة رغبة فى امتحان مجرد لمعلومات ذهنية ، وانما كان ثمرة فهمه العميق والباكر لقضية الأصالة والمعاصرة • كانت الاحتياجات الموضوعية للواقع المتخلف ـ وحدها ـ هى التى تقوده الى هذه الجزئية دون تلك من جزئيات « النظرية الحضارية » • أى انه كان يربط جدليا بين العام والخاص فى اطار « الواقع الحى » لا فى اطار الجدل النظرى للمعرفة فحسب •

ماذا ترجم ـ مثلا ـ الطهطاوى ، وماذا ألف ؟

● ألف « تخليص الابريز » ليعرض الرحلة الباريسية ، و « مناهج الألباب » ليعرض رؤياه الاجتماعية ، و « المرشد الأمين » ليعرض أفكاره التربوية ، و « أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر » ليعرض فلسفته التاريخية ، و « القول السديد فى الاجتهاد والتجديد » ليعرض معنى الاجتهاد فى الاسلام ، و « التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية » ليعرض مهام اللغة العصرية ، والعديد من القصائد الوطنية المصرية •

● ترجم تاريخ قدماء المصريين ، والقانون المدنى الفرنسى ، ووثيقة حقوق الانسان ، وكتاب قدماء الفلاسفة من الاغريق ، ومبادىء الهندسة والمنطق ، والمعادن ، والجغرافيا ، و « روح القوانين » ، و « تأملات فى أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » لمونتسكيو و « العقد الاجتماعى » لروسو • كما ترجم الدستور الفرنسى ، ونبذة عن الاسكندر الأكبر ، وسيرة بطرس الأكبر ، وشارل الثانى عشر ، والامبراطور شارل الخامس ، ونبذة فى الميثولوجيا ، وأخرى فى الصحة العامة ، وغيرها كثير •

ما هى المحاور الفكرية الرئيسية التى تشكل « الايقاع الموحد » فى فكر الطهطاوى ، تأليفا وترجمة ؟ اننا نستطيع اجمالها — باستشهادات نصية — فى ما يلى :

أولا : على صعيد اللغة ، كان الطهطاوى يعانى بمشقة بالغة مهمة التوفيق بين السجع الكلاسيكى والنثر المتدفق ، ولم يكن يأنف من استخدام العامية حين يعوزه ذلك ، ذلك انه « اختط لنفسه ولمدرسته فى القاموس اللغوى خطة تقوم على استعمال اللفظ العربى الفصيح ، فان لم يوجد فاللفظ الدارج فان ضاق الاثنان ، فاللفظ الأجنبى معربا » كما يقول محمد خلف الله أحمد (١٢) • بل كان يشجع استخدام العامية حتى يفهم أغلب الشعب كما كان يشجع تعريب اللفظ الأجنبى حتى تدخل سياق الحضارة التى « اخترعوها كما اخترعوا لها الألفاظ » •

ثانيا : موقفه من الحضارة الحديثة يقوم على مبدأ « والحق أحق أن يتبع » كما يقول فى خطبة « تخليص الابريز » • وما دام « كمال ذلك » فى الغرب — أى الحضارة — « أمر ثابت » • غير ان ارتباط النظرية بالتطبيق دفعه لأن يرى المدنية المعاصرة برؤية نقدية لا برؤية نقلية •

ثالثا : ايمانه بالعقل مستمد من الايمان بالله الذى أعطى الانسان هذا العقل ليفكر به ويعمل على هديه ، لا وفق مسلمات قديمة وبديهيات سابقة • لذلك فهو يرى الخرافات والأساطير تجسد طفولة الذهن البشرى من ناحية ، كما انها « تفيد » فى ضرب الأمثولة لتقريب المراد من الأذهان ، وخاصة فى تربية الناشئة ،

(١٢) محمد خلف الله أحمد ، بحث عنوانه « جانب من جهود رفاعة فى تجديد اللغة والفكر والأدب » ضمن كتاب (مهرجان رفاعة الطهطاوى) — ص ١٥١ و ١٥٢ — طبعة القاهرة ١٩٦٠ •

ولكن العقل هو الفيصل فى الرؤية والتحليل والتقويم والتركيب ، فى العلوم النظرية والعلوم التطبيقية على السواء (١٣) •

رابعا : ايمانه بالتاريخ كسلسلة متصلة من الحلقات لا سبيل الى تفسيرها بالتاريخ الشخصى للملوك والقادة العظام ، وانما بما تم انجازه فى « رفاهية الناس والعمران » •

خامسا : الوطنية أو الملة « فى عرف السياسة كالجنس : جماعة الناس الساكنة فى بلدة واحدة ، تتكلم بلسان واحد ، وأخلاقها واحدة ، وعوائدها متحدة ، ومنقادة غالبا لأحكام واحدة ودولة واحدة • وتسمى الأهالى والرعية والجنس ، وأبناء الوطن » كما جاء فى الفصل الثالث — الباب الرابع — من « المرشد

---

(١٣) يراجع فى ذلك (أنوار توفيق الجليل) ج ١ الخطبة • والعنوان الكامل للكتاب هو « أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر وتوثيق بنى اسماعيل » وهو يستوعب المجلد الثالث بأكمله من « الأعمال الكاملة » التى حققها محمد عمارة ، وقد صدر عن الناشر الدكتور سابقا ، بيروت ١٩٧٤ • يراجع أيضا [المقالة الأولى — الباب الحادى عشر] من المصدر نفسه •

يقول فى الاستشهاد الأول ما نصه انه فى تأليف كتابه تجنب « الأقاويل غير المرضية مما يظهر بعرضه على ميزان العقل انه محض الخرافات ، مما تولع به الاخباريون والقصاص من اختراع الأباطيل والخزعبلات ، أو مما توهمه أرباب الأوهام الفاسدة من العجائب التخيلية التى بدون فائدة ، اذ كثير من كتب السير مشحون بخوارق العادات ، ومملوء ببوارق خيال الاعتقادات ، مما ليس بمعجزة ولا كرامة ، والجزم به فى مقام التاريخ الأرفع مما يخفض مقامه » •

ويقول فى الاستشهاد الثانى ما نصه : « ••• واذا رأى اللبيب هذه الآثار عذر العوام فى اعتقادهم فى الأوائل بأن أعمارهم كانت طويلة وجثثهم كانت عظيمة ، أو انهم كانت لهم عصا اذا ضربوا بها الحجر سعى بين أيديهم ، وذلك لقصور الأذهان عن مقدار ما يحتاج اليه ذلك من علم الهندسة ، واجتماع الهمة ، وتوفر العزيمة ، ومصابرة العمل ، والتمكن من الآلات ، والتفرغ للأعمال ، والعلم بمعرفة أعضاء الحيوان ، وخاصة الانسان ، ومقاديرها ونسب بعضها الى بعض ، الى غير ذلك مما يتعجب منه غاية العجب » •

الأمين » (١٤)

سادسا : حرية العقيدة الدينية هى العمود الفقرى للوحدة الوطنية ، فان « الملوك اذا تعصبوا لدينهم وتداخلوا فى قضايا الأديان ، وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم ، فانما يحملون رعاياهم على النفاق ، ويستعبدون من يكرهونهم ، على تبديل عقيدته ، وينزعون الحرية منه فلا يوافق الباطن الظاهر ، فمحض تعصب الانسان لدينه لاضرار غيره لا يعد الا مجرد حمية » كما جاء في خاتمة الفصل الثانى من « مناهج الألباب » ٠

سابعا : مصر فى وجدان الطهطاوى وعقله هى « الوطن » الذى يقصده ويهدف الى تغييره ، ولها فى قلبه ما يشبه الوقدة الصوفية ، ولعله في ذلك امام القائلين بالفكرة المصرية ٠ انه يراها فى خطبة « أنوار توفيق الجليل » البلد الوحيد المفتوح على تاريخ العالم « تاريخها جامع لسائر الممالك والملوك » ٠ ولا يشير بحرف الى أن هذا « الانفتاح » تم أحيانا رغما عنها . بالغزوات المتتالية ٠ ويضيف فى تمهيد المصدر السابق انها البلد الوحيد الذى انتصر على الغزاة ٠ وليس هذا صحيحا ٠ ولكنها « أنشودة » أكثر منها تاريخا ٠ ويضيف : ان « الزراعة » هى التى رشحت مصر للسبق الحضارى القديم ٠ وينسى طبعا ان الزراعة لم تكن مقصورة عليها وحدها ٠ ثم يضع الأساس المكين لمن جاءوا بعده فيقول : ان نظام الرى والدولة المركزية هى التى أتاحت لمصر ريادة التنظيم والتمدن٠ وينسى بالضرورة ان ذلك أيضا أورث الطغيان والدكتاتورية ٠ وهو

---

(١٤) عنوانه الكامل « المرشد الأمين فى تربية البنات والبنين » وقد خصصه لآرائه فى التربية والوطنية والمدنية ، وقد طبع عام وفاته ١٨٧٣ ٠ ويشير محمد عمارة الى أن (معجم المطبوعات العربية والمعربة) قد أخطأ بتسمية الكتاب (الرسول الأمين للبنات والبنين) وفى تاريخ طبعه حيث ذكر عام ١٢٩٢ هـ أى ١٨٧٥ وليس ذلك صحيحا (عن مقدمة الأعمال الكاملة ص ٧٩) ٠

يرى مصر « الافريقية » سواء فى كلامه عن التوأم (السودان) أو عن بقية أفريقيا التى يمكن أن تصبح « ولايات » كما هو الحال فى أمريكا » (الفصل الثالث ـ الباب الخامس ـ مناهج الألباب) ولايات مركزها مصر • وتتحرك بين ضلوعه فكرة البعث قائلا : « •• فلا بأس اذا ضعف نور التمدن فى مملكة من أن تعود الى رتبتها الأولى » كما جاء حرفيا فى الفصل التاسع ـ الباب الثالث ـ من « المرشد الأمين » ويبحث عن الجذور ـ بحثا يكاد يكون عرقيا ـ فيقول « لا يبعد على مصر فى هذا العصر ان تستجلب السعادة •• لأن بنية أجسام أهل هذه الأزمان هى عين بنية أهل الزمان الذى مضى وفات ، والقرائح واحدة ، ووسائل هذا العصر الأخير متسعة ومتنوعة » (الفصل الثانى ـ الباب الثالث ـ مناهج الألباب)

ثامنا : كان الطهطاوى أول من دعا الى ما نسميه الآن بالفصل بين السلطات ، فيقول : ان هناك قوتين ، أولاهما محكومة ، والثانية حاكمة • القوة المحكومة هى الشعب ، ولابد أن تكون « محرزة لكمال الحرية ، متمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج اليه الانسان فى معاشه ووجود كسبه ، وتحصيل سعادته » •• أما القوة الحاكمة فتشتمل عند الطهطاوى على ثلاثة أشعة قوية هى قوة تقنين القوانين وتنظيمها « أى ما يسمى بالسلطة التشريعية » وقوة القضاء وفصل الحكم (أى السلطة القضائية) ، وقوة التنفيذ لأحكام بعد حكم القضاء بها (أى السلطة التنفيذية) • ويرى الطهطاوى ان هذه القوى الثلاث ترجع فى النهاية الى « القوة المملوكية » ـ أى الحاكم ـ ولكنها « مشروطة بالقوانين » كما قال فى خاتمة الفصل الأول من « مناهج الألباب » • وللتشريع عند الطهطاوى مصدران أولهما التراث الاسلامى بعد تطويره أو بتعبيره هو « بتوقيفه على الوقت والحال » ، والمصدر الثانى هو التشريع الأوروبى (ويقصد الفرنسى بالذات) الذى نقل عنه الدستور وبعض القوانين ، كما نقل حوله اجتهادات مونتسكيو وروسو • وهو يكاد ينتهى الى الشعار الليبرالى

القائل بأن الملك يملك ولا يحكم ، فيقول : ان الملك « لرعاية الرعية وجعله ملكا عليهم لا مالكا لهم ، ولا راعيا لهم ، يعنى ضمنا لحسن غذائهم ، حسا ومعنى ، لا آكلا لهم » • وكما استطرد فى المصدر السابق مباشرة : والمطلوب من الملك أو الحاكم اذن « ان يعينهم ـأى الرعية ـ على ذلك بالحصول على كمال الحرية » ، ولابد فى هذا الصدد من « استشارة » الأمة « فى حقائق التراتيب والتنظيمات التى يراد تجديدها » ، « فان من ملك أحرارا طائعين ، كان خيرا ممن ملك عبيدا مروعين » (مناهج الألباب ـ خاتمة الفصل الرابع وكذلك الباب الخامس) •

تاسعا : ما هى الحضارة ـ أو العمران ـ التى كثيرا ما يصفها الطهطاوى بالتمدن اللازم ؟ يجيب بأن « تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة ، لتحسين أحوالهم حسا ومعنى » ، هو أيضا ما نسميه الآن فى لغتنا بسيادة القانون « •• ومن حقوق الحرية الأهلية أن لا يجبر الانسان أن ينفى من بلده ، أو يعاقب فيها الا بحكم شرعى أو سياسى مطابق لأصول مملكته ، والا يضيق عليه فى التصرف فى ماله كما يشاء ، ولا يحجر عليه الا بأحكام بلده ، والا يكتم رأيه فى شىء شرط ألا يخل بما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده » كما جاء فى الفصل الخامس ـ الباب الرابع من « المرشد الأمين » • وبعد ذلك هو يفصل القول فى الحريات ، انها الحرية الطبيعية كالأكل والشرب والمشى ، والحرية السلوكية التى لا تؤذى الآخرين ، والحرية الدينية ، والحرية المدنية ، والحرية السياسية • ويكاد يجمعها فى المعنى الليبرالى العام للحريات الديموقراطية حين يضع أساسها الاجتماعى هكذا ، « ان أعظم حرية فى المملكة المتمدنة : حرية الفلاحة والتجارة والصناعة ، فالترخيص فيها ـ أى الاباحة والاطلاق ـ من أصول فن الادارة الملكية ، فقد ثبت بالأدلة والبراهين أن هذه الحرية من أعظم

المنافع العمومية ، وأن النفوس مائلة اليها من القرون السالفة التى تقدم فيها التمدن الى هذا العصر » • وهكذا فانه بعد ان وضع الاطار العام للفكر البرجوازى « حرية ـ اخاء ـ مساواة » فانه يضع حدود اللوحة الاقتصادية الليبرالية « دعه يعمل ، دعه يمر » • وكما انه يركز على حرية الفرد وحرية الوطن فانه « من محاسن حرية الأمة انها تفرح أيضا بحرية غيرها من الأمم ، وتتأذى من استعباد أمم الممالك الذين لا حرية لهم » (الفصل السادس ـ الباب الرابع ـ المصدر السابق) •

عاشرا : ينطلق الفكر الاجتماعى للطهطاوى من مقولتـه « وأما التسوية بين أهالى الجمعية ـ المجتمع ـ فهى صفة طبيعية فى الانسان ، تجعله فى جميع الحقوق البلدية كاخوانه » • أى الحرية الفردية على كافة المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دون تفرقة بسبب الدين أو اللون أو الجنس • ولذلك كانت دعوته الباكرة ـ قبل قاسم أمين (١٨٦٥ ـ ١٩٠٨) ـ الى حرية المرأة التى ركز عليها فى كتابه « المرشد الأمين فى تربية البنات والبنين » الذى صدر فى عام وفاته ١٨٧٣ • يدعوها للتعليم وللعمل ـ من أجل انماء ملكاتها وانماء الثورة الوطنية معا ـ ويرفض أن تكون مجرد « أنثى » ، بل هى كائن « انسانى » له كافة الحقوق التى للرجل • وهنا يفسر « الشرع » تفسيرا يأخذ بالحدود التى تكاد تحرم الطلاق وتعدد الزوجات • ويجعل « الحب » أساسا وحيدا للزواج فيقول : « من أحسن الى البنات تزويجهن الى من هوينه وأحببنه » (الفصل الثالث ـ الباب السابع ـ المرشد الأمين) •

●●●

هذه هى المحاور الرئيسية لفكر رفاعة الطهطاوى وبتصنيفها نستطيع القول من جديد : انه كان نبى الفكر البرجوازى بشكل عام ، ورائد عصر النهضة بشكل خاص •

ولقد كان مثيرا للدهشـــة والاســتغراب أن يتجاهل هذه « البداية » الخطيرة معظم الذين كتبوا عن نهضتنا الأولى من الأجانب باستثناء جاك بيرك رغم ان مجمل أعماله لا تتصدى بشكل مباشر وتفصيلى لفجر النهضة ، فقد خلت من ذكره خلوا تاما مؤلفــات الألماني بروكلمان (تاريخ الشعوب الاسلامية) ، وتيودور روتشتين (تاريخ المسألة المصرية) ، وفلاديمير لوتســكي (تاريخ الأقطار العربية الحديث) ، وتاداف صفران (مصر تسعى الى تكوين جماعة سياسية) ، وحتى الدكاترة فيليب حتى وادوارد جورجي وجبرائيل جبور فى الجزء الثالث من كتابهم المشترك « تاريخ العرب » لا يأتون على ذكر الطهطاوى بكلمة واحدة . فما هو السبب ؟ مجرد سؤال .

وما أكثر المؤلفات التى صدرت حديثا عن الطهطاوى ، وخاصة تلك التى عالجت عصر النهضة ، ومن بين أكثرهــا أهمية كتاب الدكتور لويس عوض (تاريخ الفكر المصرى الحديث) ، وكتاب البرت حورانى (الفكر العربى فى عصر النهضة) ، وكتاب جمال أحمد (الأصول الثقافية للقومية المصرية) ، وكتاب الدكتور أنور عبد الملك (الفكر العربى فى معركة النهضة) ، بالاضــــافة الى التحقيق العلمى المقدمة الطويلة التى كتبهــا محمد عمارة لمجموعة الأعمال الكاملة . وربما اختلف المرء مع بعض التقييمات التى وردت فى أمثال هذه الكتب ، فعمارة يميل الى « تعريب » الطهطاوى ، بينما يميل جمال أحمد وعوض عبد الملك الى « تمصيره » ، ويميل حورانى الى « اسلامه » . والحق ان الطهطاوى لم يكن بعيدا عن العروبة والاسلام ، ولكن بمعان مختلفة تماما عن القومية العربية والجامعة الاسلامية . لقد تبلورت لديه فكرة الوطن حول « مصر » . كذلك بالغ الدكتور رفعت السعيد فى كتابه «تاريخ الفكر الاشتراكى فى مصر » (١٥) حين جعل من كلمات الطهطاوى حول المســاواة

---

(١٥) من ص ١٧ ص ٥٦ ـ منشورات دار الثقافة الجديدة ـ القاهرة ١٩٦٩ .

الاجتماعية راية لبداية الفكر الاشتراكى فى بلادنا • والحق أن النظرات الاجتماعية فى أعمال الطهطاوى لاتتجاوز بأية حال منطلقات الفكر البرجوازى فى الليبرالى • ولكن أيا كان الأمر فقـــد كان الطهطاوى ــ كرائد للنهضة الحديثة فى مصر والعــالم العربى ــ مدرسة واسعة الارجاء ، تخرجت فيها عدة تيارات هامة تصارعت طيلة الجزء الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين • ذلك ان الطهطاوى لم يكن ــ أكرر ــ ممثلا لمصلحة مباشرة لاحدى الطبقات البازغة ، وانما كان بشيرا لمجتمع كامل جديد • حتى ان المجتمع القديم ــ بعد وفاة محمد على ، واستيلاء عباس على الحكم ، وبداية الانهيار ــ قد نفاه فترة الى الخرطوم • وكان « التركيب » النظرى الذى توصل اليه الطهطاوى هو ان مبادىء الشرع الاسلامى « لا تتعارض » مع القوانين الوضـعية ، وانه يُسن ــ كمـا قال حورانى ــ تفسير الشريعة الاسلامية تفسيرا يتفق مع حاجات العصر ، وان العمل من أجل الآخرة « لا يتناقض » مع العمل من أجل الحياة الدنيا • وان العمل فى هذه الحياة ليس مقيدا بقوالب السلف • وفى ذلك كان الطهطاوى يستند الى أن عظمة الاسلام الأول كانت ثمرة الانفتاح على العلم والمدنية ، واذا كانت أوروبا قد نهلت من معين التجربة الاسلامية ، فما الذى يمنعنا من التواصل مع أجدادنا عن طريق الغرب ؟ •

هذا هو السؤال الذى تباينت صيغته بعد الطهطاوى ، وتباعدت ــ من ثم ــ صور الجواب •

٣ ــ لابد لنا من التأكيد على ان الطهطاوى قد عاصر ثـورة ١٨٣٠ فى باريس وعايشـــها عن قرب ، ورغـم ذلك فان فكرة « الثورة » كأداة للتغيير لم تخطر على باله قط ، بل انه اكتفى بالحلم ، وكان يظن ان محمد على قادر على تحقيقه ، ألم يرسل هو البعثة الى فرنسا ؟ لعل هذا يؤكد من ناحية انه لم يكن رسولا لطبقة كائنة ، وانما بشيرا بطبقة ستكون ، بل لعل فكرة « الطبقة » ذاتها

لم تخطر له على بال ، كانت « مصر) هي التى تتراءى له فى اليقظة والمنام • غير انه اذا لم يكن قد فكر فى « الثورة » التى لا يتصور ثورة من ضد من ، فان هذا لا ينفى عن تفكيره برنامج « الثورة الوطنيــة الديموقراطيــة » • كذلك فانه اذا لم يكن قد فكر فى « البرجوازية » كطبقة اجتماعية ، فان هذا لا ينفى عن تفكيره الرؤيا البرجوازية • ولأن الطهطاوى كان حالما عظيما يرتبط خياله ببقاء محمد على فى الحكم لا بوجود اجتماعى لاحدى الطبقات ، فان فكره ــ الى جانب خلوه من مسألة الثورة ــ قد جاء بالغ التعميم حتى أصبح من الجائز القول انه رسول النهضة بشكل عام ، ونهضة مصر بشكل عام أيضا • وهو الشكل الذى يسمح لتلامذته ، وقد عاشــوا عصرا أكثر تحديدا وخصوصية على الصعيدين الاجتماعى والسياسى ، أن يتخرجوا على يديه حقا ، ولكن المسارب تختلف بهم هنا وهناك حسب انتماءاتهم الطبقية المتنوعة تنوع الشرائح والفئات التى صاغت العصر الجديد • يظل الطهطاوى هو « الأصل » ، ولكن الفروع تتباين اتجاهاتها تباين « المصالح » التى يعبرون عنها • لقد أثرت ثورة ١٨٣٠ الفرنسية فى الطهطاوى تأثيرا « فــكريا » ــ وهو العام الذى أصدر خلاله فى مصر كتابه تخليص الابريز ــ ولكنها لم تصنع منه « مناضلا » سياسيا •

ولابد ــ ثانيــة ــ من التأكيد على أن الطهطاوى قد بهرته « ثورة المواصلات » الحديثة حينذاك ، ولكن تأثيرها فيه لم يكن تكنولوجيا ، بل كان هو الآخر تأثيرا فكريا ، لذلك تبلورت قضية « التقدم » لديه بمعناها الاقتصــــادى والاجتماعى والسياسى ، لا بمعناها التكنولوجى فقط • أى ان « روح الحضارة » قد جذبته لا « جسدها » وحده • لذلك كان تصور الطهطاوى أبعد ما يكون عن « استهلاك الحضارة » بالاستفادة المقصورة على وجهها المادى وانما هو قد بنى هذا التصور على أساس تمثل الحضارة والمشاركة فى انتاجها بالاستفادة من وجهها الفكرى •

ولكن الملاحظة الجوهرية على خلاصة الطهطاوى انها انتهت الى صيغة « ثنائية » ـ ان جاز التعبير ـ عما ندعوه فى وقتنا الحاضر بالتوفيقية • وهى الصيغة التى تجمع فى مركب واحد بين « الاسلام الصحيح » و « الحضارة الحديثة » • ومن المهم للغاية أن نركز على « شعور » الطهطاوى ، وهو يخلق هذا المزيج ، لأن هذا الشعور هو الذى يفرق لنا بين ما نعنيه بالتوفيقية ـ أو الثنائية ـ والتلفيقية المعاصرة • ان الطهطاوى لم يشعر مطلقا بالتناقض أو التعارض بين الاسـلام وحضارة الغرب ، بل راح يشير مزارا الى أن ازدهـار الحضارة الاسلامية فى عصرها الذهبى كان ازدهارا علميا ومتمدنا ومنفتحا على الحضارات الأخرى • ومن ناحية ثانية ظل يشير تكرارا الى أن نهضة الغرب قامت من احدى الزوايا على تمثل واستيعاب التراث العربى الاسلامى والاضافة اليه ، وبالتالى أصبح لنا حـق تاريخى فى الحوار مع النهضة الأوروبية وحضارتها الجديدة •

ان هذه الصيغة « الثنائية » لا تضع الطهطاوى جنبا الى جنب مع دعاة « الاصلاح الدينى » فى أوروبا أو فى الشرق (١٦) ، وان اشتملت رسالة الطهطاوى فى جدول أعمالها على هذا البند ، ولكن ضمن بنود أخرى تجعل منه رائدا للنهضة لا لحركة الاصـلاح الدينى • ولأن رسالة الرجل لا تخرج فى نهاية المطاف عن مقتضيات التاريخ ، تاريخ بلاده وتاريخ الغرب ، فانه لم « ينقل » النهضـة الأوروبية الى وطنه ، بل وضع المبادىء الأساسية للنهضة المصرية ـ العربية ـ الحديثة • ومن هنا كانت « الثنائية » فى فكره التوفيقى انعكاسا أمينا وتحديا شجاعا فى الوقت نفسه ، لطبيعة المرحـلة

---

(١٦) وهى الفكرة التى يصر عليها أغلب الذين كتبوا عن الطهطاوى مثل د• حسين فوزى النجار فى كتابه (رفاعة الطهطاوى)ـ سلسلة « أعلام العرب » رقم ٥٣ القاهرة و د• جمال الدين الشيال فى (رفاعة رافع الطهطاوى) ـ سلسلة « نوابغ الفكر العربى » ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧٠ ود• أحمد أحمد بدوى فى (رفاعة رافع الطهطاوى) ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٩٥٩ •

التاريخية التى كان يجتازها المجتمع المصرى والعربى بشكل عام ٠ وهى الطبيعة التى تواجهنا بمشكلتين ، تتعلق المشكلة الأولى بالفرق الخطير بين تبنى النتائج « العامة » للنهضة الأوروبية واختـــلاف « السياق التاريخى » ٠ وهو الفرق الذى تجسد فى مبدأ « البحث عن الجذور » ٠٠ فبالرغم من تفاعل الحضارات وتراكماتها التى تؤدى الى تغير نوعى ما ، فان عصر الاحياء الأوروبى قد توجه أساسا الى التراث اليونانى الرومانى ٠ وقد نتج عن ذلك ان العقل الأوروبى استيقظ من ظلام العصور الوسطى فى حالة « مونولوغ » ٠ نتج عن ذلك أيضا « نقد المسيحية » لا تجديدها فحسـب ٠ أما نحن فرغم صحة كل ما يقال عن حقنا التاريخى فى الحضارة الجديدة ، فان « البحث عن الجذور » فى نهضتنا كان يستوجب « ديالوغا » بين الذات والموضوع ، بين سياقنا التاريخى و « نتائج » الحضارة الوافدة ٠ وكان من الممكن للطهطاوى ان « ينقـــل » هذه النتائج بغض النظر عن سـياقها أو سياقنا ٠ ولكن « التاريخ » كان فى وعيه دائما ، لذلك لم يكن فى حياتنا مجرد مترجم ، حتى حين كان يترجم ، ولم يكن عارضا لأحـدث مودات الأزيـاء ، حتى حين كان يعرض ٠ وانما كان « مفكرا » يعتمد التحليل والتركيب ٠ ومن هنا لم تجىء دعوته تلفيقا وترقيعا ، بل « ثنائية توفيقية » لا ترتفع الى مستوى التفاعل الدينامیكى الجدلى ، ولكنهـــا لا تسقط فى وهاد الازدواجية الساكنة التى لا تخرج عن كونها انعكاسا ذهنيا للخارج ، وليست انطلاقا حيا من الاحتياجات الموضوعية للواقع ٠ ومن هنا كان « البحث عن الجذور » ـ أو فكرة الاحياء ـ عند الطهطاوى كما نلاحظ على مجموعة مؤلفاته ومترجماته ، بحثا فى التراث الانسانى بأكمله ، مع وقفة طويلة عند الحلقة الحديثة من تطور الحضـــارة الغربية ، وبحثا فى التراث المصرى بأكمله ، مع وقفة طويلة عنـد « الحلقة الاسلامية » من تطور الحضارة العربية ٠ من هنـــا كانت

العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها ، فان لغتهم لا تحتاج الى معالجة كثيرة فى تعلمها ، فأى انسان له قابلية وملكة صحيحة يمكنه بعد تعلمها ان يطالع أى كتاب كان ··· فاذا شرع الانسان فى مطالعة أى علم كان تفرغ لفهم مسائل ذلك العلم وقواعده من غير محاكة الألفاظ فيصرف سائر همته فى البحث عن موضوع العلم ··· بخلاف اللغة العربية مثلا ، فان الانسان الذى يطالع كتابا من كتبها فى علم من العلوم يحتاج أن يطبقه على سائر آلات اللغة ويدقق الألفاظ ما أمكن ، ويحمل العبارة معانى بعيدة عن ظاهرها » · وهو بذلك يضع كلتا يديه مبكرا على احدى العلل الخطيرة الموروثة من عصور التخلف ، انها أداة المعرفة ، أداة الحوار ، فالمعرفة العلمية الحديثة ليست مونولوجا صوفيا ، بل هى حوار بين الذات والموضوع · لذلك كانت « اللغة » من البنود الرئيسية فى جدول أعمال النهضة ·

● وفى ذات السياق من المصدر نفسه يستطرد أن أهل باريس « ليسوا أسراء التقليد أصلا ، بل يحبون معرفة أصل الشىء ، والاستدلال عليه » ، « حتى ان عامتهم أيضا يعرفون القراءة والكتابة ، ويدخلون مع غيرهم فى الأمور العميقة » · هكذا يضع الوعى ـ بغياب الأمية ـ عاملا جوهريا فى ربط الفرد بالمجتمع ، بقضاياه العامة · انها المقدمة الأولى لتكوين ما يسمى « الرأى العام » ، المقدمة الأولى للديموقراطية · ويكمل ان : « سائر العلوم والفنون والصنائع مدونة فى الكتب ، حتى الصنائع الدنيئة ، فيحتاج الصنائعى بالضرورة الى معرفة القراءة والكتابة لاتقان صنعته ، وكل صاحب فن يجب أن يبتدع فى فنه شيئا لم يسبق به أو يكمل ما ابتدعه غيره » وهذا هو معنى « التطور » الذى يؤدى الى التقدم ·

● فى المقالة الثالثة ـ الفصل الثالث عشر ـ من المصدر

تعارضتنا حسمت القيادات (السنية) السياسية الأمر لمصلحة التقدم • ذلك ان انكارها للازدواجية (بين الظاهر والباطن) أدى بها الى رفض الكهنوت (الذى يقسم الناس الى خاصة وعامة وما يجوز لأولئك لا يجوز لهؤلاء) • ومن ثم لم يكن الأزهر فى أى وقت مؤسسة كهنوتية ، بل ظل فى مختلف العصور خاضعا للسلطة المدنية ، أحيانا بالموافقة الضمنية على اجراءاتها ، وأخرى بالالتصاق الحميم بجماهير الشعب (٢٠) • وليس غريبا لذلك أن يكون الأزهر هو معهد « المتمردين » بدءا من الطهطاوى ، وأن يكون فى الوقت نفسه محكمتهم التى أطاحت بعلى عبد الرازق ، وطه حسين ، وخالد محمد خالد •

والمهم ان واقع الاسلام السنى ـ المغاير كليا لوضع المسيحية فى الغرب قبيل شروق فجر النهضة ـ لم يؤد الى « نقده » بل الى تجديده فيما دعى بحركة الاصلاح الدينى بعد الطهطاوى (أساسا جمال الدين « الأفغانى » ، والامام محمد عبده) • ولكن هذا الواقع ثنائى النظرة هو الذى تدخل بشكل حاسم فى صياغة الرؤية الثنائية للطهطاوى ذاته • وهى الفكرة التى تكاد تشارف حدود المبدأ

= مع تحفظين • الأول هو أن المؤلف لا ينصف الارثوذكس العرب ، وينحاز بوضوح للكاثوليك والموازنة • والآخر انه لا يعبر التفاتا أكبر كنيسة عربية هى الكنيسة القبطية فى مصر •

راجع لاستكمال هذا النقص كتاب الدكتور وليم سليمان « تاريخ الكنيسة القبطية ونضالها ضد الاستعمار » الصادر عن دار الكاتب العربى ـ القاهرة ١٩٦٨ •

(٢٠) راجع كتاب « الأزهر تاريخه وتطوره » الصادر عن وزارة الأوقاف وشؤون الأزهر ـ القاهرة ١٩٦٤ ـ (ص ١٦) •

القائل بفصل الدين عن الدولة ، لأنها في الاقل أبعد ما تكون عن مبدا الدولة الدينية • ذلك ان « العلمانية » و « الديموقراطية » — الى هذه الدرجـــة أو تلك — كانتـــا النبع الأول للمجرى الاصلي (أعني الطهطاوي) فقد تركت حلقات التاريخ القديم والوسيط والغزوات الاســـتعماريه بدءا من الحروب الصليبية والتعديلات الجغرافية بصماتها على الخريطة الديموغرافية العربية : بالحضور المستمر للأديان الرئيسية الثلاثة ومذاهبها المختلفة وبعض الأقليات القومية • والسؤال هو : كيف يصبح التنوع مصـــــدرا للثراء الانساني ، أو مصدرا لدعم الطائفية والعشائرية ؟ على أية حـــال فقد كان جواب الطهطاوي هو « النهضة الحضارية » التي تترجم برنامج « الثورة الوطنية الديموقراطية » دون ان يكون في عصره احتلال مباشر للأرض ، ودون ان تكون هناك طبقة برجوازية كاملة السمات • أما حين أصبح لاستعمار تهديدا فغزوا ، وحين أخذت البرجوازية المصرية في النشوء ، فان حلم الطهطاوي قد توزع في تاريخ الفكر المصري الحديث الى عديد من التيارات التي لم تنفصل عن النبع الأصلي ، ولكنها استقلت عن المجـرى الرئيسي وفقـــا لاتجاهات « المصالح الوطنية والطبقية » المباشرة التي عبرت عنها • لقد مضى عهد « النبوة » وجـاء دور الممثلين على خشـــبة المسرح الاجتماعي والسياسي •

وربمـــا كان علي مبارك (١٨٢٣ — ١٨٩٣) وحده هو القابل للاستثناء ، فقد كان معاصرا للطهطاوي من ناحية ، وقد شابهه في التربية الدينية الأولى ، وكتب رواية « علم الدين » التي يصف فيها شيخا أزهريا يتصل بمظاهر الحياة الأوروبية ، خـلال طوافه في أوروبا بصحبـة مستشرق انكليزي • كمـــا انه كتب « الخطط

التوفيقيـــة » على هدى خطط المقـــريزى ، وأسس دار الكتب ، ودار العلوم ، انه اذن يشبه الطهطاوى فى هذه « الانجازات » التى يسرت « طريق » النهضة ، ولكن حرصه الشديد على « السلطة » ـ التى أرهقت الطهطـاوى كثيرا ـ باعد بينـــه وبين تأسيس رؤاها الفكرية .

★★★

وبالرغم من ان الطهطاوى يظل الرمز الشامل لفجر النهضة ، الا اننا نتوقف طويلا أمام الاشارة التى ذكرها « البرت حورانى » فى كتابه (الفكر العربى فى عصر النهضة ـ ص ١٠٠) والتى قال فيها عن رفاعة انه « بعث من جديد الفكرة التقليدية القائلة بشراكة الحاكم والعلماء ،وفسر كلمة العلماء على ضوء ما قصده سان سيمون برهبنة العلماء » . ان هذه الاشارة الذكية تدفعنا الى التساؤل عما اذا كان الطهطاوى قد تعرف فى الأقل على تلامذة سان سيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) وأفكاره ، أم ان ما يشير اليه حورانى محض مصادفة ؟ فعلى كثرة استشهاد الطهطاوى وترجماته لم يذكر اسم سان سيمون على الاطلاق . ولكن الشىء المؤكد ـ وهنا المفارقة ـ ان مجمـــوعة من السان سيمونيين قد وصلوا مصر وقابلوا محمـــد على . ولكن من هو ، أولا ، سان سيمون ؟ ذلك الرجل الذى تعد أفكاره مع زميليه ـ المتناقضين معه ـ شارل فورييـــه وروبرت أوين من الالهـــامات الأساسية للاشتراكية العلمية ، رغم طوباوية اشتراكيتهم ؟

انه كونت فرنسى . وهذه هى المفاجأة الأولى ، فقـــد خلع مختارا رداء النبالة الارستقراطية دون ان تضطره الثـــورة التى عاصرها الى ذلك . تنازل اذن عن لقبه . وانتخبه الفلاحون رئيسا لاتحادهم ، ووجه نداء الى الجمعية التأسيسية قال فيه » ان المواطنين يجب ان يتساووا فى الأعمال العامة والوظائف كل حسب قدراته « .

وقد وقع سياسيا فى مازق الاختلاف مع نابليون حول فتوحاته مما جعل ولاءه للثورة موضع الشك ٠

وكان مثقفا ، عارض التقاليد المثالية فى الفلسفة الألمانية ، وأقام فى مواجهتها ما دعاه بالفلسفة الطبيعية ، أى دراسة الطبيعة ٠ واعتنق الحتمية وطبقها على المجتمع البشرى قائلا بأن التاريخ تحكمه قوانين ٠ وقام تفسيره للتاريخ على ثلاثة أسس هى : رفض التفسيرات الرسمية ، والقول بالسببية فى تطور التاريخ ، وامكان دراسة الحاضر فى ضوء الماضى وامكان التنبؤ بالمستقبل فى ضوء الحاضر ٠ وآمن بتطور الأنظمة الاجتماعية على أساس العلم والأخلاق والدين ، وقسم التاريخ البشرى إلى ثلاث مراحل هى : المرحلة التى سيطر فيها الدين على النظامين العبودى والاقطاعى ، والمرحلة الميتافيزيقيــة التى انتهت بسقوط النظامين السابقين ، والمرحلة الوضعية هى مجتمع المستقبل القائم على العلم والصناعة والعمال والتجار ورجال البنوك ، وهو مجتمع مخطط لمصلحة الغالبية من أعضاء المجتمع ٠ وفى كتابه « اعادة تنظيم المجتمع الأوروبى »(١٨١٤) يقول « لا يمكن احداث أى تغيير فى النظام الاجتماعى دون ان يحدث تغير فى نظام الملكية » ٠ ولكنه رغم ذلك لم يفكر فى « الثورة » كأداة تغيير للمجتمع الى مرحلة أرقى ، بل آمن بانبثاق كل مرحلة من أحشاء الأخرى « بصورة طبيعية » ٠ آمن أيضا بضرورة توصيل القارات عن طريق الممرات البحرية حتى يتقارب أطراف العالم ، فقد أحس بأن العالم فى سبيله الى شق فجر جديد لانسانية جديدة تقوم على العلم والصناعة ، وقد حاول اقناع حاكم المكسيك بشق ممر يصل البحر بالمحيط ولكنه أخفق ، وأعاد المحاولة مع حكومة أسبانيا ــ الخاضعة آنذاك لحاكم المكسيك ــ لفتح قناة تصل مدريد بالبحر الأبيض المتوسط ٠ وكادت محاولته تنجح ، لولا انه قبيل ابرام الاتفاق اضطر للعودة الى وطنه ، فقد نشبت الثورة الفرنسية٠

وقد وقع سياسيا فى مأزق الاختلاف مع نابليون حول فتوحاته ، يقول : « ان الحل الوحيد لتحقيق سعادة الانسان هو القضاء على النظام الاجتماعى القديم ، وأن يتولى العلماء والفنانون – المنتخبون – ادارة شؤون العالم • ودعا مجلسهم باسم « مجلس نيوتن » نسبة الى عالم الفيزياء البريطانى الذى قال عنه « ان الله قد وضع نيوتن بجانبه وعهد اليه بمهمة تنظيم البشر » •

هذا هو سان سيمون الذى مات عام ١٨٢٥ ، والذى تبدو المقارنة بين بعض أفكار الطهطاوى ممكنة •

على أية حال ، فان الأهم هو ان مجموعة من تلامذته توجهت الى مصر بعد وفاته ، بينهم عشرة من المهندسين ، وتسعة من الأطباء ، وثلاثة من الزراعيين ، وبعض الأدباء والرسامين والنحاتين• وقد اتصلوا فور وصولهم بالقنصل الفرنسى فردناند دى ليسبس الذى يسر لهم مقابلة محمد على • وبين يدى الوالى عرضوا عليه فكرة شق قناة السويس • ولكن محمد على رفض هذه الفكرة – لحكمة سياسية خاصة بصراع أوروبا للسيطرة على الشرق – وفضل ان يعمل السان سيمونيون فى اقامة القناطر الخيرية على النيل • كذلك سمح لهم بانشاء مدرسة للرسم فى الجيزة ، ومزرعة نموذجية فى شبرا • غير ان دى ليسبس تمكن من سرقة مشروع شق قناة السويس من أحد المهندسين ، وتقدم به الى خلفاء محمد على حيث استطاع حفر القناة فى عهدى سعيد واسماعيل ، وهو العهد الذى بدأت فيه السيطرة الأوروبية على مصر ،٠« أما السان سيمونيون فلم يبق منهم سوى بعض الفنانين والرسامين » (٢١) • هذا ما يقوله التاريخ الرسمى عن السان سيمونية فى مصر ، فهل هذا صحيح ؟

لماذا جاءوا الى مصر فى وقت دار فيه « الصراع الكبير » لضرب

---

(٢١) راجع « الموسوعة الاشتراكية » – تحرير كامل زهيرى وآخرون – الناشر « الوطن العربى » بيروت – تاريخ النشر ؟ – (ص ٢١٢ – ٢١٩) •

استقلالها الوليد عن الاستانة ؟ ولماذا كان شق القناة هو المشروع الوحيد الذى ورثوه عن المعلم الأول ؟ ولماذا مكثوا فى مصر بعد أن رفض الوالى عرضهم ؟ وكيف تسنى لدى ليسبس ان يسرق المشروع من أحدهم ؟ كلها أسئلة تلقى ظلا من الغموض على هذه القصه الغريبة التى لم تنته ببضع لوحات أو تماثيل ، وانما انتهت فيما بعد الى عديد من الاشتراكيات غير البعيدة عن فكر سان سيمون ، حتى ولو استبعد ذلك أصحابها • لا بد ان « مشروعا فكريا » كان يتوسد حقائب هذه المجموعة من تلاميذ « ثورة المواصلات » •

•• وانتهى عصر محمد على فهل انتهى معه عصر النهضة ؟

٤ ـ يتميز عصر النهضة فى الوطن العربى عموما ، وفى مصر على وجه الخصوص ، بدرجات متفاوتة من « الانقطاع » ومعدلات مختلفة من « البطء » • ولا يعنى الانقطاع فقدان التواصل والاستمرارية ، كما ان البطء لا يعنى وحدة الايقاع فى خطوات متباعدة • ذلك ان تقاليد الفجر الأول للنهضة ظلت سارية المفعول فى كل مرحلة جديدة ، تحمل فى ثناياها التساؤلات الجوهرية التى طرحها الرواد ، وأجوبة العصر الجديد عليها • ويعنى ذلك ان هناك نوعا من الاستمرار ، ولكنه استمرار متقطع ـ ان جاز التعبير ـ عن الفجوات التى باعدت بين السياق السياسى للمجتمع ، والتجسيدات الفكرية للنهوض الحضارى • كذلك ، فانه كان استمرارا بطيئا ، لأن المرحلة الجديدة لم تكن تبدأ من حيث انتهت المرحلة السابقة عليها ، وانما كانت تطرح الأسئلة ذاتها ، ولا يتقدم الجواب بقدر أكبر من التحليل والتركيب • وقد كان انهيار حكم محمد على وابراهيم باشا ، وتولى عباس فسعيد واسماعيل ، ومضاعفات التحرش الغربى بمصر ، واستماتة السلطنة العثمانية على الاحتفاظ بوادى النيل ، مجمل الأسباب التى شكلت « فراغا » مثيرا للتأمل

بين عصر الطهطاوى والثورة العرابية بأنبيائها الجدد • غير ان كلمة « الفراغ » هنا أقرب الى التعبير المجازى ، فثمة مجموعة من الجسور والمؤثرات التى رفدت عصر النهضة في مصر بالعديد من التيارات « الخارجية » سواء من الأقطار العربية فى المشرق والمغرب أو من الديار الاسلامية القريبة والبعيدة •

ولا ريب في ان السيد جمال الدين الذى تواضع الكثيرون على تسميته بالأفغاني ـ نزولا على رغبته ـ من أهم العناصر الخارجية التى أسهمت في اشعال الفتيل الخامد • وأرجح تقديرات المؤرخين والوثائق المكتشفة حديثا ـ خاصة أضابير وزارتى الخارجية البريطانية والفرنسية (٢٢) ـ تقول ان جمال الدين كان فارسى المولد والنشأة • ولكنه آثر منذ شبابه الباكر فى رحلاته المتعددة الغامضة ، أن يعرف حينا بالرومى ـ أى التركى ـ وبالاستامبولى حينا آخر ، وبالأفغانى حينا ثالثا ، وهكذا • وربما كانت هذه الأقنعة تكشف أكثر من غيرها طبيعة جمال الدين وهويته الحقيقية ، فبالرغم من ثبوت تربيته الشيعية سواء في بلده الأصلى أو فى النجف بالعراق ، الا أن ميدان أو ميادين تحركاته الفكرية

---

(٢٢) بالنسبة للخارجية البريطانية تراجع سجلاتها المرقومة (F.O. 60/594) (F.O. 65) , (F. O. 78) , (F.O. 248) (F.O. 539) وبالنسبة لوزارة الخارجية الفرنسية (ملف « فارس » ١٨٨٨ ـ ١٨٩٦) • نقلا عن نسخة مصورة لبحث غير منشور للدكتور لويس عوض ، وبالمطابقة على كتاب « وثائق غير منشورة تتصل بالسيد جمال الدين الافغانى » للأستاذين ايراج انشار وأصغر مهدوى (بالفرنسية ـ طهران ١٩٦٣) وكذلك « تراث السيد جمال الدين الأفغانى فى مصر » للأستاذ البرت قدسى زاده (رسالة دكتوراه غير منشورة لجامعة انديانا بالولايات المتحدة ، ١٩٦٤) و « جمال الدين الأسد ابادى الملقب بالأفغانى » هوما باكدامان (بالفرنسية ، باريس ١٩٦٩) و « الأفغانى ومحمد عبده » للأستاذ ايلى كدورى (بالانكليزية ، لندن ١٩٦٦) و « السيد جمال الدين الأفغانى » للأستاذة نيكى كيدى (بالانكليزية ـ جامعة كاليفورنيا ١٩٧٢)

والسياسية كانت فى الأغلب أقطارا سنية • ومن هنا كان « يضطر » لاخفاء باطنه كثيرا •• غير ان الخفاء الباطن عند جمال الدين لم يكن مقصورا على مذهبه الدينى الذى تبحر فيه كثيرا ، وانما كان متعدد الأقوال والأفعال كما كان متعدد الأسماء • وليس هناك عامل واحد حاسم ترد اليه أقنعة الرجل السبعة ، فالسياسة ومناوراتها ودهاليزها وارهابها وشهواتها دور ، كما ان للمزاج الشخصى المتقلب ، والطموح الانسانى المشروع وغير المشروع ، والقلق الفكرى دور •

ولكن هكذا كان جمال الدين (١٨٣٩ ــ ١٨٩٧) من أكثر الشخصيات فى تاريخ نهضتنا مدعاة للحيرة (٢٣) لغموض عام فى تحركاته السياسية (الجغرافية والمبدئية) ، وللتناقضات العديدة والحادة التى عرفها بنيانه الفكرى ، والبلبلة العميقة الأثر التى خلفها من ورائه أينما ذهب ، فى الهند وايران وأفغانستان وتركيا ومصر وباريس • غير ان الذى يعنينا هنا « المرحلة المصرية » من مسيرته ، حسب التعبير الذى اعتمده الدكتور لويس عوض فى بحث لم ينشر ، هو جزء من كتابه عن « تاريخ الفكر المصرى الحديث » • على ان المرحلة المصرية فى حياة جمال الدين ليست مبتورة الصلة بطبيعة الحال عن مختلف مراحله ، وخاصة الفترة التى قضاها فى الهند وكتب فيها أخطر مؤلفاته على الاطلاق وهو « الرد على الدهريين » ، والفترة التى أمضاها فى باريس حيث أسس تنظيما سريا ، والمجلة البالغة الأهمية « العروة الوثقى » التى ترك رئاسة تحريرها للشيخ محمد عبده ، كذلك أقام حوارا مع

---

(٢٣) رغم كثرة المؤلفات العربية التى تناولت سيرة السيد جمال الدين ، فانى افضل مراجعة المقدمة الطويلة التى مهد بها د• محمد عمارة لمجموعة الأعمال الكاملة للأفغانى مع دراسة عن حياته وآثاره ــ دار الكاتب العربى ــ القاهرة ١٩٦٨ ــ (ص ٢ ــ ١١٣) •

المفكر الفرنسي رينان ٠

ولم يكن جمال الدين كاتبا ، وانما كان أقرب الى الداعية الذى يلتف حوله المريدون فيكتبون ما يقول ٠ والعناية بمختلف مراحله وتحركاته واجبة ، لأن ما كان يبشر به أو يدعو اليه فى الهند مثلا ، كان يطبع فى بيروت ، كرسالة « الرد على الدهريين » ، وما كان ينشره فى باريس كالرد على رينان أو ما تشتمل عليـــه مجلدات « العروة الوثقى » الثمانية عشر ، كان يصل الى مصر ويؤثر فيها ٠ على ان الذى يعنينا من جمال الدين فى سياق النهضـــة العربيـــة عامة ـ والمصرية خاصـــة ـ هو انه كان الجسر الرئيسى فيما يمكن تسميته مجازا بمرحلة « الفراغ » الواقعة بين عصر محمـــد على والثـــورة العرابيـــة ، أو بين عصر الطهطـــاوى وعلى مبـــارك والسان سيمونيين ، وعصر الامام محمد عبده ، وعبد الله النديم ، والمويلحى ، والكتاب السوريين واللبنانيين الرواد ٠

ومن المعروف ان الأفغانى أمضى أربعين يوما فى مصر ، بدأت فى تموز ١٨٦٩ بعد طرده من أفغانستان فى طريقه الى استانبول ولكن مرحلته المصرية تبدأ فى ١٨٧١ ، وتنتهى بطرده عام ١٨٧٩ ، كان خلالها « يتحرك بوضوح بين صفوف المجددين ، والديموقراطيين، والدستوريين ، والعرابيين ، ودعاة مصر للمصريين ، ولا يتحـرك تحركا صريحا داخل معسكر الرجعيين ، ودعاة الحكم المطلق » كما يقول لويس عوض فى بحثه المشار اليه ٠ وقد لجأ جمال الدين الى مصر بدعوة من الوزير رياض باشا الذى لم ير حطرا فى الدعوة الى تجديد الاسلام فى اطار الخلافة العثمانيـــة ، على نقيض الدعـــوة الاسلامية المعاصرة فى الهند آنذاك ، والقائلة بالوحدة الاسلامية فى اطار خلافة عربية ، قرشية على وجه التحديد ٠ وكانت المحاضرة التى ألقاها جمال الدين فى استانبول حول الدين والعلم قد استقطبت ضده شيخ الاسلام ، لما احتوته من مقارنة بين الفلسفة والنبوة ،

وترجيح الفلسفة فى الميزان لعنايتها بالكليات دون الجزئيات ولانها صالحة لكل العصور ، وليست خاصة بعصر محدد • كذلك اشتملت المحاضرة على تشبيه التاريخ الانسانى والكونى بالتطور البيولوجى الذى قال به الفيلسوف البريطانى سبنسر ، أى ان جمال الدين اقترب من فكرة « قدم العالم » ، وابتعد كثيرا عن فكرة الخلق • وكانت تركيا فى ذلك الوقت تموج بحركات تجديدية يقودها الشباب ، فأقبلت محاضرة جمال الدين كالدليل الدامغ فى أيدى السلفيين ليضربوا النهضة الوليدة « الملحدة » فى ظنهم • وهكذا لم يعد هناك مكان لجمال الدين فى استامبول ، وهكذا شد رحاله الى مصر ، حيث نفحه رياض باشا راتبا ومنزلا بحى الأزهر كان يؤمه المريدون من الطلاب والمثقفين وقلة من العلماء • ومن هذا البيت تشرب بعض رجالات مصر الكبار ، كمحمد عبده وسعد زغلول بدايات التمرد (٢٤) •

ولم يكن الأفغانى فى تلك الفترة ملحدا بالمعنى الدقيق لهذا التعبير ، وانما هو كان أقرب الى عقلانية الماديين الأوروبيين فى القرن الثامن عشر ، حتى انه فى « الرد على الدهريين » راح يركز على « ضرورة اعتقاد الألوهية لسعادة الانسان » وكأنه يقول مع فولتير « اذا لم يكن هناك اله لكان علينا ان نخلقه » بمعنى ان « الايمان » ركيزة اجتماعية وعماد نفسى لا سبيل للاستغناء عنه • ومن هنا نستطيع ان نفسر حدب الأفغانى على المفكرين والصحفيين

---

(٢٤) وينقل مصطفى عبد الرازق « •• وقد خيل الى من حرية فكره ونبالة شيمه وصراحته وأنا أتحدث اليه ، اننى أرى وجها لواحد ممن عرفتهم من القدماء ، واننى أشهد ابن سينا أو ابن رشد أو أحد أولئك العظام الذين ظلوا يعملون خمسة قرون على تحرير الانسانية من الاسار » كلمات للمفكر الفرنسى رينان فى « ترجمة جمال الدين الأفغانى » • العروة الوثقى • المكتبة الأهلية ـ مصر ١٩٢٧ (ص ٩) •

السوريين واللبنانيين المقيمين بمصر حينذاك ، كاديب أسـحق ، وسليم نقاش ، وميخائيل عبد السيد ، وسليم العنجورى ، وشبلى شميل ، حتى انهم بفضله استطاعوا أن يؤسسوا جرائد « مصر » و « مصر الفتاة » و « مرآة الشرق » و « الوطن » التى مهدوا على صفحاتها للثورة العرابية . كما انهم كانوا أكثر تحرراً فى موضوعات الدين والمرأة من غيرهم . كان جمال الدين اذن يـرى فى الدين « مؤسسة » قادرة على زجر الإنسان وردعه ، وهو تعريف أقرب الى رؤية الفيلسوف العقلانى الانكليزى هوبز فى أواخـر القـرن السابع عشر ، كما يذهب الدكتور لويس عوض .

غير ان جمال الدين الشهير بالازدواجية بين موقفه الفلسفى المتحرر من الأغلال الأسطورية للدين ، وموقفه المحافظ فى السياسة (ومحافظته نفسها مليئة بالتناقضات والغرائب ، فهو حينا ضـد الانكليز يقول بالوحدة القومية وحينا آخر مع الخلافة العثمانية يقول بالجامعة الاسلامية) . المهم ان هذا (الازدواجى) اختار عام ١٨٨١ ليدافع نهائيا عن موقف سلفى بالغ التزمت فى تفسير الاسلام ، وشن حملته الضارية على تجديد الفكر الاسـلامى بالفكر العلمى والحضارى الحديث . وهكذا وضع حدا لذبذبته المريرة بين تجديد الدين وثيوقراطية الدولة ، بالانحيـاز المطلق الى جمـود الدين والدولة معا . وهكذا أسدل الستار على محاولة رائدة لاتجاه يمكن تسميته بالهيومانيزم الاسلامى أو « المذهب الانسانى الإسلامى » على غرار الهيومانيزم المسيحى الذى كان من أبرز الداعين اليـه ارازموس وتوماس مور ، للانتقال بأوروبا من ظلام العصور الوسطى الى ضياء عصر النهضة .. مع اختلاف أساسى هو ان الاسـلام يحتوى على بذور عقلانية واجتماعية أقل ميتافيزيقية من المسيحية ، كما ان الاسلام لم يكن قد شيد « مؤسسة كهنوتيـة » متحالفة اقتصاديا مع الاقطاع

كان جمال الدين في البداية يقول « نجد في المجتمع البشري أن أوسع الروابط رابطان : وأحد هذين الرابطين هو نفس وحدة اللغة التي تتكون منها القومية والوحدة القومية . أما الرابط الثاني فهو الدين ، وما من شك في ان وحدة اللغة أطول أمدا للبقاء والاستمرار في هذا العالم من وحدة الدين ، باعتبار انها بالقياس الى وحدة الدين لا تتغير في أمد قصير . فنحن نرى شعبا واحدا يتكلم لغة واحدة عبر ألف عام يغير دينه مرتين أو ثلاثا دون ان تدمر قوميته التي تتكون من وحدة اللغة . ويمكن القول بأن الروابط القومية والوحدة الناشئة عن وحدة اللغة أبلغ أثرا من الروابط الدينية في أهم شؤون العالم . كما جاء حرفيا في مقاله « فلسفة الوحدة القومية وحقيقة وحدة اللغه »ولكنه في العدد التاسع من « العروة الوثقى » يقول حرفيا أيضا « أرجو ان يكون سلطان جميعهم القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين » وكان عنوان المقال « الوحدة الاسلامية » . وسواء في « الرد على الدهريين » أو النيتشريين أي ــ الطبيعيين ــ وهو مجموعة مقالات كتبها في الهند ، أو في رده على رينان في باريس ، يتراجع جمال الدين عن دعواته الأولى لتجديد الاسلام بالفكر « الغربي » ويرى ان حكومة اسلامية مثالية تعود الى منابع الاسلام الأولى في عهد الخلفاء الراشدين ، قادرة على البقاء والتجدد الذاتي .

ومشكلة الرجل ــ في تقديري ــ انه كان « مفكرا » ضل طريقه الى السياسة ، وقد انعكست السياسة سلبا على أفكاره .. فهو حين يناهض الخلافة العثمانية يدعو الى « الوحدة القومية » في مواجهة السلطنة ، ويرفض الدين أساسا للحكم ، وهو حين يناهض الانكليز يدعو الى الوحدة الدينية ويقبل الخلافة أساسا للحكم . ولأنه عديد المراحل ، كثير التحركات فقد تباينت أفكاره تباينا شديدا وفقا لمواقفه السياسية المتناقضة . ولذلك يستحيل

أن نبني به هيكلا فكريا متماسكا ولا رؤية سياسيه متسقة (٢٥) ٠ وأهميته أنه كان ــ بشكل عام ــ ضد الاستعمار الغربي للعالم الاسلامي ، بما فيه الوطن العربي وبما فيه من أشكال واجتهادات متعددة للحكم ٠ وهو ــ بعد كل شيء ــ ليس تيارا أصيلا في مجرى نهضتنا ، ولكنه كان مؤثرا « خارجيا » فعالا ابان فترة وجوده في مصر ٠ وتأثيره الايجابي يتجاوز كثيرا مجرد معاداة الغرب ، لأنه أدخل الى الفكر الاسلامي شيئا جديدا ــ على حد تعبير ألبرت حوراني في كتابه ــ هو انه لم ينظر الى الاسلام كدين بل كمدنية « فهو يعتبر ان الغاية من أعمال الانسان ليست خدمة الله فحسب بل خلق مدنية انسانية مزدهرة في كل نواحيها ٠ كانت بالحقيقة فكرة المدنية من بذور الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر ، وقد دخلت العالم الاسلامي خصوصا بواسطة الأفغاني ٠ وكان غيزو أول من عبر عنها تعبيرا كلاسيكيا في محاضراته عن تاريخ المدنية في أوروبا٠ وكان الأفغاني قد قرأ غيزو وتأثر به ٠ وعندما ترجم هذا الأثر الى العربية في ١٨٧٧ أوحى الأفغاني الى محمد عبده بأن يكتب مقالا للترحيب بالترجمة وليشرح نظرية الكتاب » (ص ١٤٤) ٠

***

كان الجسر الثاني الأقل تأثيرا هو خير الدين باشا الذي ولد في القوقاز عام ١٨١٠ من عائلة شركسية ، ثم جيء به الى استانبول صبيا ليعمل كخادم أو كمملوك لأحد الزعماء ٠ ثم ألقت به المقادير الى أحمد باي تونس ، فتلقى تعليما دينيا وعصريا ، وأتقن الفرنسية فضلا عن العربية ٠ وبعد أن أنهى دروسه دخل الجيش وأدار

---

(٢٥) كما حاول ذلك من موقعين مختلفين الدكتور لويس عوض والدكتور محمد عمارة ، على ان الأول حاول اقامة هذا الاتساق من خلال معرفته بتضاريس الرحلة الفكرية لجمال الدين ، بينما الثاني لم يرى أية تناقضات في هذه الرحلة ٠

المدرسة العسكرية فترة من الوقت (وهو من هذه الزاوية يشبه على مبارك في مصر) ·· الى ان أوفده الباى الى باريس عام ١٨٥٣ ، فأتيح له البقاء فى فرنسا أربع سنوات (ومن هذه الزاوية يشبه الطهطاوى) · ثم عاد الى تونس وعين وزيرا للبحرية ، وقضى ست سنوات فى حركة الاصلاح الدستورى ، وأصبح عضوا فى اللجنة التى وضعت دستور ١٨٩٠ ، ورئيسا لمجلس الشورى (٢٦)·

حاول خير الدين عام ١٨٥٩ ان يقنع الباب العالى بالاعتراف لتونس بالحكم الذاتى لاغلاق الباب فى وجه الأطماع الفرنسية ، مقابل الاعتراف بسيادة السلطان ودفع الجزية ، وأخفق فى المهمة لأن الباب العالى لم يكن فى وضع يسمح له باغاظة فرنسا (وهكذا اختلف عن الطريق الذى سلكه محمد على فى مصر ، وانتهى الى النتيجة ذاتها) · وظل يحاول صد النفوذ الأوروبى بالنفوذ التركى كما ظل يحاول تقييد الباى بالرقابة الدستورية ، مما أدى الى استقالته عام ١٨٦٢ · ولكنه فى عام ١٨٦٧ وضع دراسة فى الحكم، وعاد عام ١٨٦٩ بعد تردى الأوضاع المالية فى تونس · ثم نجح فى مهمة استانبول عام ١٨٧١ ، وأصبح وزيرا للداخلية والخارجية والمالية · وفى عام ١٨٧٣ عين رئيسا للوزراء لمدة أربع سنوات · خلال هذه الفترة أجرى مجموعة من الاصلاحات ، كتحسين الأساليب الاجرائية فى الادارة ، واعادة تنظيم الأوقاف والمحاكم الشرعية ، وتحسين المدن ، واصلاح التعليم فى جامع الزيتونة ، وتعزيز مطبعة الحكومة وتوسيعها ، وانشاء مكتبة وطنية ، وتأسيس مدرسة « الصادقية » الحديثة لتعليم اللغات التركية والفرنسية والايطالية والعلوم الحديثة ، فضلا عن اللغة العربية وعلوم الدين الاسلامى ·

---

(٢٦) الطاهر عبد الله ، الحركة الوطنية التونسية ١٨٣٠ ــ ١٩٥٦ ، مكتبة الجماهير ، بيروت ١٩٧٤ ، (ص ١٥ و ١٦) ·

وفى عام ۱۸۷۷ تـرك خير الدين تونس الى القسطنطينية ، وأصبح عام ۱۸۷۷ كبيرا للوزراء أو صدرا أعظم ، ولكنه عاد فأخفق وأقيل عام ۱۸۷۹ ، ومات فى شـبه عزلة عام ۱۸۹۹ ٠ ترك لنـا خير الدين فى العربية كتابه الهام « أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك » عام ١٨٦٧ ، وهو يشبه من بعيد كتاب الطهطاوى «تخليص الابريز » ٠ وقد ترجم الكتاب الى التركية ثم الى الفرنسية مع مقدمه لا تقل عن الكتاب أهمية ، عنوانها « الاصلاحات الضرورية للدول الاسلامية » ٠

ويتضح من سيرة حياة خير الدين انه كان أقرب الى المصلح السياسى منه الى المفكر ، ولكن محاولاته الاصلاحية ذاتها تنبىء عن « اتجاه فكرى » لا ينفصل عن تيار عصر النهضة ، وان كان الطموح السياسى قد استهلك صاحبه ، فلم يبق لنا من بعـده الا كتـابه المشار اليه مع المقدمة التى يشرح فى مطلعها ان ما دفعه الى وضع الكتاب مقصدان « الأول ، حمل أصحاب الغيرة والهمم من رجال الدين والدنيا على السعى فى سبيل كل ما يؤول الى خـير الأمة الاسلامية ، وهو مدنيتها من توسيع لحدود المعرفة وتمهيد السبل المؤدية الى الازدهار ، مما لا يتم الا بفضل حكم صالح ، والثانى اقناع العدد الغفير من المسلمين الذين غرس فى أذهانهـم النفـور من كل ما يصدر عن غير المسلمين من أعمـال ومؤسسات ، بضرورة انفتاحهم الى ما هو صالح ومنسجم مع الدين الاسلامى من عادات اتباع الديانات الأخرى » ٠ وعلى طول الكتاب يلتقى خير الدين مع الطهطاوى ويختلف معه ٠ يختلف أولا فى انه يوجـه خطابه الى « الأمة » الاسلامية جمعاء كشأن « الأفغانى » رغم استخدامه للفظ الوطن ، فانه يقصـد به كما يرى البرت حـورانى « الجمـاعة السياسية » و « الوجدان العام » ٠ ويلتقى أولا ــ بـل هو يعتمد مباشرة على رحـلة الطهطاوى ــ الباريزية فى ضرورة تقييد الحاكم

بالشريعة المنزلة والوضعية والرقابة المثلة فى المشورة النيابية ٠ ويستشهد بكتاب أوروبيين مثل فكتور دورى وعمانويل ساديللو لاثبات عظمة المدنية الاسلامية التى يمـــكن ان تستعيد دورها اذا نهضت من الكبوة الطويلة على أقدام من العلم الحديث .*أى انه ليس مطلوبا من العالم الاسلامى ان يتحول الى مسيحيـــة الأوروبيين حتى يتقدم . فغالبية هؤلاء أنفسهم تركوا المسيحية بمعنى ما ، وانمـــا المطلوب هو تبنى المؤسسات والمناهج الحديثة الشبيهة بالمؤسسات والمناهج الاسلامية فى ذروة ازدهار الحضـــارة والفكر والحـكم الاسلامى ٠ وهو يصل من ذلك الى أن «روح الشريعة» ـ أى الاسلام الصحيح ـ يتفق ومنجزات الحضـــارة الغربية الحديثـة ٠ ولكن خير الدين مقتنع بتغير الظروف حيث لا بـد مـن تغـير الشرائع والسياسات ٠ وهو التغير الذى يمسك بدفته العلماء ورجال الدولة فى ظل ظليل من الرقابة الدستورية ٠

لم يكتب لخير الدين ان يؤثـر فى النهضـة العربيـــة تأثيرا مباشرا لانشغاله التام بالعمل الســـياسى ، ولكن كتابه والمقدمه يبقيـــان جسرا ـ أضعف من الجسر « الآفغـــانى » ـ بين عصر الطهطاوى وأنبياء العصر الجديد ٠

***

وكان عبد الرحمن الكواكبى (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢) هو آخـر الجسور التى واكبت تقريبا المرحلة الثانية من عصر النهضة ٠ جاء الكواكبى من الشـــام ليقول فى « طبائع الاســتبداد ومصارع الإستعباد » (١٩٠٠) :

● « المستبد ينحكم فى شؤون الناس وبإرادتهم ، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم ٠ ويعلم من نفسه انه الغاصب المعتدى ، فيضع

كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعى لمطالبتها » .

● « المستبد يتجاوز الحد لأنه لا يرى حاجزا ، فلو رأى الظالم على جانب المظلوم سيفا لما قدم على الظلم » .

● « الأراضى ، والمعادن ، والأنهر ، والسواحل ، والقلاع ، والمعابد ، والأساطيل والمعدات .. الخ مما هو لازم للجميع ، ويجب ان تبقى الحقوق فيه محفوظة للجميع على التساوى والشيوع أو موزعة على الفصائل والبلدان والصفوف والأديان بنسبة عادلة » .

● « أهل الصنائع النفيسة والكمالية والتجار الشرهون المحتكرون ، وأمثال هذه الطبقة ، ويقدرون بواحد فى المائة ، يعيش أحدهم بمثل ما يعيش به العشرات أو المئات أو الألوف من الصناع أو الزراع .. ورجال السياسة والأديان ، ومن يلتحق بهم ، وعددهم لا يتجاوز الواحد فى المائة ، يتمتعون بنصف ما يتجمد من دم البشر أو زيادة ، ينفقونه فى الرفه والاسراف » وهكذا فان « رجال الشر قد تقاسموا مشاق الحياة قسمة ظالمة » والعلاج أن تكون هذه الثروة « ملكا لعامة الأمة يستنبتها ويتمتع بخيراتها العاملون فيها فقط » (٢٧) .

هؤلاء الفرسان الثلاثة أقبلوا من خارج مصر ، ليعكس كل منهم آلامه الخاصة وقد امتزجت بحالة الاضطراب التى عمت العالم الاسلامى فى مجموعة والوطن العربى فى اطاره . وقد وجد اثنان منهم فى التربة المصرية أرضا صالحة لزراعة أفكاره ، ولا شك ان المناخ المصرى قد تأثر بها ، ولكن هذه الأفكار لم تكن انعكاسا

---

(٢٧) راجع « الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى » مع دراسة عن حياته وآثاره لمحمد عمارة ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٤٣٠ .

مباشرا لخصوصية التجربة المصرية الا فى حدود قربها وبعدها من السلطنة العثمانية · لقد كانوا جسورا فى زمن الفـــراغ ، أمدوا بالالهام العديد من تفجرات المرحلة الحديثة من عصر النهضة ، وهى التفجرات التى عكست المشكلات الأكثر أصالة فى عمق مصر ، وفى مقدمتها كانت الثورة العرابية المجيدة ·

٥ ـ من أهم الجسور التى امتدت بين فكر النهضـــة ومصر الحديثة كان الجسر اللبنانى · ولعله من الاشكالات الحضارية البالغه التعقيد ان الجسر الاسلامى الذى مده « الأفغانى » بصورة رئيسية ، والكواكبى بصورة ثانويه ، وخير الدين بصورة غير مباشرة ، كان أكثر تأثيرا وفعالية من كافة الجسور الوافدة من الخارج ، وذلك لسبب داخلى محض هو ان غالبية الشعب المصرى تدين بالاسلام ، وبالتالى كان من الممكن للأفكار الاسـلامية المتحررة ان تؤثر بوزن أكبر ·· بينما كان الجسر اللبنانى أكثر تطورا وأعمق تجذرا فى مجرى النهضة ، ولكن تأثيره يأتى فى المرتبة الثانية اذ كان رواده فى غالبيتهم من المسيحيين اللبنانيين ·

ولا شك ان هناك قاسما مشتركا يجمع الجسرين الاســلامى واللبنانى فى علاقته بنهضة مصر ، هو من ناحية الصدام مع الدولة العثمانية أيا كانت أسباب هذا الصدام ، دينية عند فريق ووطنية عند الفريق الآخر أو مزيجا من الوطنية والدين · ومن ناحية أخرى يتبدى هذا القاسم المشترك فى كل الفريقين « جسرا » بين خارج الحدود الاقليمية لمصر وداخلها ، فهما معا ليســـا انعكاسا مباشرا لخصوصية المجتمع المصرى ، بل هما انعكاس لواقع خاص من جهة (سورية أو لبنان أو تركيا او تونس) وواقع أشمل من جهة ثانية هو الخلافة ·

وبالرغم من سقوط دولة محمد على ، وطموحات ابنه ابراهيم

باشـا فى مبراطورية عربيـة . وبالتـالى انعزال مصر اقتصاديا واجتماعيا وسـياسيا عن التطور العربى المحيط ، الا ان التأثير اللبنانى فى نهضة مصر ـ خاصة فى مرحلتها الثانية التى سبقت وواكبت ولحقت بالثورة العربية ـ كان تأثيرا عميقا وشاملا ، وان اتسمت دائرته بالضيق ومحدودية الفعل .

ومن الطبيعى ان الجسر اللبنانى لم يمتد الى مصر من فراغ ، وانما كانت تربته العميقة الغور هى الأرض اللبنانية ذاتهـا ، بما انطوت عليه من قهر وطني وطائفى تمثل فى الهيمنة العثمانية ، وربما كانت سيرة حياة الكاتب المعروف أحمـد فارس الشدياق (١٨٠٤ ـ ١٨٧٧) تفصـح أكثر من مؤلفاته عن مدى الاضطراب الذى عاناه لبنان فى تلك المرحلة العصيبة (٢٨) .

ويذكر البرت حورانى فى كتابه « الفكر العـربى فى عصر النهضة » قصة هذا النمط الغريب الذى يجسد سلوكه الفردى عمق الأزمة ، فقد نشأ فارس مارونيا من سلالة عريقة ، ولكنه تحول الى البروتستانتية ، وسـافر الى مصر ومالطا ، وفى عام ١٨٤٨ سافر الى انكلترا حيث شارك فى وضع صيغة عربية للانجيـل ، وأمضى بعض الوقت فى أكسفورد وكمبردج ، ثم توجـه الى باريس « وقد وصف انكلترا وفرنسا وصفا أقل دقة وعمقا من وصف الطهطاوى » (ص ١٢٥) . غير ان مؤلفه الرئيسى هو « الساق على الساق فيما هو الفارياق » وقد كتبه فى باريس « توخى به اثبات تفوق اللغة العربية ، وحذا فيه ـ الى حد ما ـ حذو رابليه فجاء سردا لسـيرة حياته من جهة ونقدا اجتماعيا من جهة أخرى » . وفى باريس التقى أيضا أحمد باى تونس فدعاه لزيارتها ، ويقال انه هنـاك اعتنق

---

(٢٨) د. محمد أحمد خلف الله . أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية والأدبية ، مطبوعات معهد الدراسات العربية العالية ـ القاهرة ١٩٥٥ (تراجع معدمة الكتاب) .

الاسلام وتسمى بأحمد • ويرجح هذه الواقعة ذهابه الى استانبول مدعوا من السلطان ، حيث أصدر عام ١٨٦٠ صحيفة « الجوائب » التى انتظمت فى الصدور حتى عام ١٨٨٣ « ثم مات بعـد ثلاث سنوات طالبا أن يدفن فى لبنان • ويقال انه عاد الى حضن الكثلكة قبل وفاته ، مما يدل على الثبات الذى كان كامنا تحت تقلبـات حياته » (ص ١٢٦) •

وقد ركز الشدياق فى كتاباته كلها على جمال اللغة العربية ، وكتب فيها بأسلوب رائق راق ، خلصها الى حد كبير من رواسب عصر الانحطاط ، حتى أصبحت « الجوائب » أخطر صحيفة عربية فى ذلك الزمان ، لا لما تنشره من أنباء وتنقله من طرف ، وانمـا لاسلوبها ـ أسلوب الشدياق ـ الذى رشحه لباى تونس وسلطان تركيا معا • أما من حيث المضمون ، فقد ركز فارس على الحيـاة الأوروبية التى تخلو من تدخل المؤسسات الدينيـة فى شـؤون الدنيا ، وتسمح للمرأة بمزاولة مختلف المهن والحصول على حقوق الرجل ، وتفسح للنشء الجديد تربية خلاقة تعوده على الاستقلال فى الرأى والتفكير ، والمبـادرة والاعتماد على النفس وتحمـل المخاطر •

ومن الطبيعى الا تحتل هذه المعانى مكانا استثنائيا فى فكر النهضة العربية الحديثة ، ذلك أن ناصيف اليازجى (١٨٠٠ ـ ١٨٧١) كان رائدا فى صناعة اللغة العربية وتنقيتها من شوائب زمن القحط الطويل ، كما كان بطرس البستانى (١٨١٩ ـ ١٨٨٣) من ناحيـة أخـرى رائدا فى الفكر الوطنى والقومى • ولكن أهمية الشدياق التى أراها بوضـوح ، هى سيرة حياته التى عكسـتها مؤلفاته ، والتى توجز فى طياتهـا روح العصر الجـديد وتقلباته العنيفـة •

أسس البستاني عام ١٨٦٣ « المدرسة الوطنية » ، وكما يدل اسمها فقد قامت على مبدأ وطني لا ديني . كذلك كان معجمه - المعروف باسم « محيط المحيط » - موسوعته العربية « دائرة المعارف» - من الدعائم الرئيسية « لصناعة » النهضة . على صعيد اللغة وضع البستاني الأركان الصحيحة للغة العربية الحديثة التي تستوعب منجزات العلم والحضارة في ألفاظ بسيطة وتركيبات ميسورة ، فلا تتخلف عن العصر من جهة ، ولا تتقوقع في قوالب حجرية معزولة عن الناس من جهة أخرى . ولم تكن صدفة - لهذه الأسباب - أن تشارك مدرسة البستاني الفكرية مشاركة أساسية فعالة في خلق القصة والرواية والصحافة العربية الحديثة . كانت « ادارة المعرفة » من أخطر المهام التي حملها البستاني على كاهله ، وهو يشق في الصخر جدولا عذبا بين الجداول التي شكلت تيارا رئيسيا في مجرى عصر النهضة .

أما « المعرفة » ذاتها ، فكانت عند البستاني « فكر اوروبا الحديثة واكتشافاتها » دون ان يؤدي بنا ذلك الى « التقليد الأعمى أو على حد تعبيره » انه من الأمور البديهية ان اختلاف أمزجة الناس والبلدان والأزمنة يوجب اختلافا في العادات » . لذلك يساوي بين الذين يقبلون على العادات الأجنبية لمجرد انها أجنبية والذين يرفضونها للسبب ذاته . ثم ينتقل بنا من المظهر الخارجي الى الجوهر . والجوهر الفكري عند البستاني هو « عروبة جميع الناطقين بالضاد » من مختلف الأديان والمذاهب والطوائف . هذه العروبة التي كانت لها « مدنية عظيمة » في وقت من الأوقات ، وهي لم تسقط « لانحطاط داخلي » بل نتيجة « أحوال كثيرة واسباب متنوعة » تتصل بأسلوب السلطة وتطور الحكم وقواعد الحياة ، وهي لم تسقط أيضا ، بل « انتقلت » الى اوروبا لانها مدنية « انسانية » ليست حكرا لنا ، وما دمنا قد تنازلنا عنها في وقت ما . وقد اضاف اليها

الاوروبيون من وحى عصرهم الشىء الكثير • ولذلك علينا ان نستلهم منجزات العصر بجذوره وفروعه وثماره ، لا أن نعود الى نقطة الصفر ، أو الى تراثنا وحده « فما مكث فيه الافرنج السنين العديدة والمدد المديدة يمكن للعرب أن يكسبوه فى أقرب زمان مع غاية الاتقان والأحكام » (الاستشهادات كلها مأخوذة عن « خطاب فى الهيئة الاجتماعية » من ص ١٦ الى ص ٤٠) •

ويمكن القول ـ بعد هذا كله ـ ان هاجس النهضة، لا تفاصيلها، كان محور العمل الرائد الذى قام به البستانى فى فجر التاريخ العربى الحديث • ان أكبابه على « صنفرة » اللغة العربية والعناية القصوى باصدار معجم ودائرة معارف (يقول فى مقدمة جزئها الأول ص ٣ ان الخديوى اسماعيل قد أعانه ماليا على نشرها) انما يضعه فى التصنيف الدقيق فى مقدمة النهضويين العرب ، لانه يشارك عصر الموسوعيين الاوروبيين الاهتمام الفائق بالمعرفة الشاملة ، معرفة الحياة العريضة فى مختلف جوانبها ومستوياتها وفى ضوء العلم • ان تكوين الرؤية الشاملة التى تستوعب حركة التاريخ الانسانى كانت من أخطر انجازات « النهضة » فى الغرب حتى يفيق البشر من ظلام العصور الوسطى ومفاهيمها الاستاتيكية المغلقة على ديناميكية العصر الجديد • وأيضا لانه يشارك ديدرو ـ أحد أعظم مفكرى الثورة الفرنسية ـ الذى قام باعداد دائرة معارف جديدة أسهمت فى خلق الوعى الثورى بطرح قضية « تغيير المعرفة » على أوسع رقعة من جماهير الثورة • وهكذا ، فان معجم البستانى وموسوعته قد اختصرا زمنا طويلا ، وقاما بدور طليعى فى تهيئة العقل العربى الثورة والتغيير والمعرفة العصرية الجديدة •• فاذا اضفنا انجازه الريادى الباهر على صعيد الفن القصصى والروائى ، فاننا نصل الى ان بطرس البستانى كان أكثر من وعى قضية النهضة العربية الحديثة فى جوهرها الأعمق •

ولكن أهمية الرجل القصوى – فى تقديرى – هى اكتشافه المبكر لعروبة « الناطقين بالضاد » على مختلف أديانهم ، لا كدعوة تاكتيكية فى مواجهة الاسلام « العثمانى » كما يذهب البعض (٢٩) ، وانما كدعوة قومية تطرفت حينا الى درجة القول بوحدة « الدم العربى » (نفير سوريا – العدد الأول – ٢٩ ايلول ، سبتمبر ١٨٦٠ والعدد الثامن ١٤ كانون الأول ، ديسمبر ١٨٦٠) ، ورغم التطرف شبه العرقى ، فهو لا يصل الى تخوم الدعوة العنصرية ، ولكنه يرفق دعوته بخطاب علمانى متمدن يبتعد تماما عن شبح التعصب . لذلك فهو يطالبنا « بمعرفة » اوروبا دون أية عقد أو مركبات نقص ، بل عن ايمان عميق بوحدة التراث الانسانى ومتطلبات التقدم .

هكذا كان لبنان أرضا للنهضة من قبل ان يمتد جسرا الى الأراضى المصرية . ولا شك انه من اللافت للنظر ان عددا كبيرا من المفكرين والأدباء والصحفيين والفنانين اللبنانيين قد اتخذوا مصر وطنا ثانيا منذ أوائل القرن الماضى وبدايات القرن العشرين . ومن اللافت للنظر أيضا ان اقامتهم لم تكن فى الأغلب عابرة بل هى عند كثرتهم اقامة دائمة ظلت مزدهرة حتى ثورة ١٩٥٢ . ومن اللافت للنظر كذلك ان هذه الاقامة لم تكن سلبية لا على الصعيد الفكرى والفنى ولا على الصعيد المادى والاقتصادى ، فقد بنوا وأسسوا العديد من مؤسسات السينما والمسرح ، والصحافة فى مصر .

ولكن الأهم من ذلك كله ان أبرز الأسماء اللبنانية فى تاريخ النهضة المصرية الحديثة كانت منحازة بصورة أو بأخرى ولدرجة أو لأخرى ، الى الفكر الثورى . ويفسر العقاد هذه الظاهرة بأنها رد

---

(٢٩) د. لويس عوض ، على سبيل المثال ، خصوصا فى الجزاين الثالث والرابع من كتابه « تاريخ الفكر المصرى الحديث » اللذين لم ينشرا بعد .

فعل للتزمت الكهنوتي الذي عاشوا في ظله على أرض لبنان ، أما البرت حوراني فيرى انها رد فعل للقهر العثماني · وهناك قلة تميل الى ان المسيحية - عقيدتهم الدينية - هي الأكثر تساميا وانفتاحا على الغرب المسيحي بطبيعتها · والحق ان هذه التفسيرات مجتمعة - رغم صوابها - لا تكفى لتبرير الظاهرة فى شمولها الأعم ·

والرأى عندى ان موقع لبنان - كموقع مصر - أتاح له اتصالا باكرا بالغرب ، كما فرض عليه - كمصر - اضطهادا مريرا من جانب السلطنة العثمانية ، وشجع - كما هو الحال فى مصر - على نشأة طبقة جديدة ربما كانت زراعية صناعية تجارية فى مصر ، ولكنها كانت تجارية أساسا فى لبنان · ان تضافر هذه العوامل الثلاثة يكفى لتفسير الروح التقدمية فى الفكر اللبنانى الرائد ، وتفسير ازدهار هذا الفكر فى التربة المصرية دون غيرها · وبالرغم من القوقعة الاقليمية التى لازمت البرجوازيات المحلية العربية أثناء ولادتها فى تشابك معقد مع الاحتكارات الأجنبية ، فان الجسر اللبنانى المصرى ابان مرحلة النهضة فى القرن الماضى وبوادر القرن الحالى كان « رمزا » واضحا لضرورة التوحيد القومى ، كما كان ترسيخا لظاهرة خاصة بنا ، وهى أسبقية عروبة الثقافة على عروبة الاقتصاد والاجتماع والسياسة ·

هكذا - مثلا - نشر صروف عام ١٨٧٦ أول مقال فى اللغة العربية عن « دوران الأرض » فى مجلة « المقتطف » ، فأثار ضجة عنيفة بالمعارضة التى قادها ارشمندريت الكرسى الانطاكى فى بيروت، وكذلك الأب جبريل جبارة الذى كتب مقالا ساق فيه العديد من الادلة الدينية ليؤكد ثبوت الأرض وعدم دورانها ·· بينما دافع عن « العلم » مصطفى رياض باشا ، وعبد الله فكرى باشا · وعبد الله أبو السعود ، مؤيدين « العلوم الطبيعية » مؤكدين عدم مخالفتها

لدين ٠ وربما يستخلص البعض من هذه الواقعة مدى تخلف الوعى العربى زمنا عن بديهيات العلم منذ كوبرنيكوس الى غاليليو ٠ وربما استخلص البعض المفارقة بين تزمت الكنيســة اللبنانية وتحــرر « المسلمين المصريين » ٠ ولكن الجدير بالملاحظة ـ اضافة الى ذلك ـ ان التفاعل الخصب بين مصر ولبنان قد أصبح تقليدا ساريا فى شرايين الثقافة العربية الى وقتنا الحاضر ٠ كذلك جدير بالملاحظة ان نقطة البدء فى التفكير النهضوى اللبنانى آكثر تقدما من نقطة البدء التى توصل اليها التفكير المصرى ٠ نقطة البدء اللبنانية لا تعتمد الثنائية الاسلامية التى قال بها الطهطاوى والافغانى ، وهى الثنائية التى توفق بين الدين والعلم الحديث لمصلحة المسلمين فى الدنيا والآخرة ٠ نقطة البدء اللبنانية هى « مادية الكون » مباشرة دون لف أو دوران ، كما تبدى ذلك واضحا فى تفكير الرائد العظيم شبلى شميل (١٨٦٠ ـ ١٩١٧) الذى أهدى العقل العربى الجديد « شرح بوخنر على مذهب داروين » و « فلسفة النشوء والارتقاء » و« مجموعة الدكتور شبلى شميل » و « آراء الدكتور شبلى شميل » فكان رسول الفكر العلمى الى اللغة العربية فى العصر الحديث ، كما كان فى الوقت نفسه رائد الفكر الاشتراكى الأول فى نهضتنا (٣٠) ٠ كان شميل بالغ التأثر بنظرية داروين ، وكما كان صروف أول من كتب عن دوران الأرض ، كان شميل أول من كتب عن « التطور الطبيعى » للانسان ٠ وهو فى كلامه عن مادية الكون لا يقترب من الماركسية ، بل هو يشبه الماديين الاوروبيين فى القرن الثامن عشر ، ولكنه يضيف الى هذه المادية ما يمكن تسميته بوحدة الوجود الطبيعى ـ وهى فكرة بعيدة تماما عن سبينوزا كما قد يتبادر الى الذهن للوهلة الأولى ـ ويمكن تصورها على أساس ايمانه بنظرية التطور فى علم الحياة

---

(٣٠) د٠ رفعت السعيد . ثلاثة لبنانيين فى القاهرة (شبلى شميل ، فرح انطون ، رفيق جبور) ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٥٧ ـ ص ٦٨ ٠

ثم تطبيقه قوانين العلوم الطبيعية على المجتمع تطبيقا لا يميز الاختلافات النوعية بين مستويات « الطبيعة » المختلفة · ومن المفيد التذكير بأن شميل كان طبيبا ، وقد نال مؤهله العلمى عن رسالة عنوانها « تأثر الانسان والحيوان بالمناخ والطبيعية والبيئة » · من هنا كان تركيزه على العلوم الطبيعية ورفضه العنيف للعلوم الانسانية ، مما أدى به الى ايجاز الحضارة الغربية أو اختزالها فى كلمة « تكنولوجيا » وحدها · وهكذا قدم الجناح « المادى » المتطرف فى فكرنا الحديث أساسا نظريا للجناح المثالى المتطرف الذى نادى بالاصالة « الفكرية » والمعاصرة « التكنولوجية » · وكما تأثر شبلى شميل بفلسفة بوخنر المادية ، فانه تأثر به كذلك فى رؤياه الاجتماعية التى بسطها فى كتابه « الداروينية والاشتراكية » وقد علق عليها انغلز فى « جدليات الطبيعة » قائلا : ان « بوخنر يحاول الدفاع عن الاشتراكية والاقتصاد السياسى منطلقا من فكرة الصراع على البقاء » (٣١) · وليست مصادفة أن الفكرة ذاتها كانت محور عمل الفيلسوف التطورى الانكليزى سبنسر (١٨٢٠ ــ ١٩٠٣) (٣٢) ·

وأجدنى أركز على هذه النقطة لان « الاتجاه التطورى » لشبلى شميل ــ سواء فى جانبه الفلسفى أو فى رؤياه الاجتماعية ــ قد ترك أثرا بارزا فى واحد من أعظم المفكرين المصريين طيلة نصف قرن هو الرائد سلامة موسى · كما انها تركت أثرا لا يمحى فى صفحة المعارك الفكرية الطاحنة التى دارت ابان تلك الحقبة ، ولعل كتاب اسماعيل مظهر « ملتقى السبيل فى النشوء والارتقاء » من أكثر علاماتها وضوحا · ولكن ماذا قال شميل فى الاشتراكية ؟

---

(٣١) انغلز ، جدليات الطبيعة ، الترجمة العربية ، منشورات دار الفن الحديث العالمى ، دمشق ١٩٧٠ ، ص ٢٨٦ ·

(٣٢) رودولف متس ، الفلسفة الانكليزية فى مائة عام ، الترجمة العربية ، الجزء الأول ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١٠٤ ــ ص ١٢٤ ·

قال : ان « الجمهورية الحقيقية يتم فيها توزيع الأعمال على قدر المنافع العمومية بحيث تتوفر معها المنفعة لكل فرد في الاجتماع (يقصد المجتمع) بدون تمييز مطلقا ، والتى تتوفر معها قوى الاجتماع بحيث يقل التبذير والتفريط بهذه القوى ما أمكن » . ولم تبهره الحضارة « الرأسمالية » في الغرب فيقول عن حكومات اوروبا انها « مقصرة عمـا تتطلبه الهيئة الاجتماعية اليوم وفي المسـتقبل » و « الحكومة الوحيدة القادرة على تحقيق العدل هى حكومة الجمهورية الديموقراطية التى تكون الأمة فيها هى الكل والحكومة لا شيء » . وكان ايمـانه بحتمية الاشتراكيـة كأنهـا حتمية طبيعية فيقول : « الاشتراكية نتيجة لازمة لمقدمات ثابتة لابد من الوصول اليها ولو بعد تذبذب طويل ، والاشتراكية كالاجتماع نفســه ذات نواميس طبيعية تدعو اليها » (المجموعة الثانية من المؤلفات ـ مقال الاشتراكية ص ١٨٣) (٣٣) . ويقول : ان « ثورة العمال ضد أصحاب المال ، ثورة قوى العقل المستنبط واليد العاملة ضد فساد نظام الأحكام واستئثار رجال الأعمال (المجموعة الثانية ـ مقال « لطمة على خد العالم » . وكذلك مجلة البصير ١٨٩٩) .

ان هذا الايمـان بالحتمية واليقين بالاتجـاه التطورى ، هما اللذان قادا شميل بعيدا عن الحزبية والنضال السياسى . ولكنـه يظـل فى فكر النهضـة كجهاز التفجير الذى أشـعل الحريق فدمر وأضـاء .

يقول جمال أحمد فى كتابه « الأصول الثقافية للقومية المصرية » أن « شميل وفرح انطون قد تأثرا بالأفكار التى سادت اوروبا فى القرن الثامن عشر فنزعا اتجاها علمانيا يتصور ان الدين يعيق العرب عن النهوض الى مستوى الحضارة الغربية ، وأن السبيل الوحيـد

---

(٣٣) مطبعة المعارف ـ القاهرة ١٩٠٨ .

AHMED, Jamal : The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism, Oxford University Press. 2nd Edition, London, 1968.

للتقدم هو تخليص المجتمع من نفوذ الدين » (٣٤) ٠ والذى يعنينى من هذا النص هو الاقتران الموضوعى بين اسم شبلى شميل واسم فرح إنطون ، بالرغم من اختلاف المقدمات وفوارق السلوك ٠ ذلك ان انطون ــ على عكس رفيقه ــ كان صديقا حميما للعلوم الانسانية وأفسح لها صفحات مجلة « الجامعة » التى ظهرت للمرة الأولى عام ١٨٩٩ ، بل وأنشأ هو نفسه بعض الأعمال الروائية ٠

تأثر فرح انطون تأثرا واضحا بالمفكر الفرنسى رينان وقلده صلاته الى العقل والديموقراطية ، وكتب يقول : انه حين ان كل شىء نسبى فان شيئا واحدا يمتلك الحقيقة الكاملة هو الشعب « فلا دموع حقيقية الا دموع الشعب » (الجامعة ــ السنة الرابعة ١٩٠٣ ــ العدد ٦ و ٧ و ٨ ص ٣٠٦) ٠ وفى روايتــه « الوحش الوحش الوحش » يقول : لا نفع للديور والرهبان ، وفى « أورشليم الجديدة » ــ ١٩٠٤ ــ يرسم احتياجات المسيحية فى هذه الصلاة « هات روحك يا بوذا لتعلمهــا الصــبر والقناعة ، هات فكــرك يا كونفوشيوس لتعلمها الحكمة ، هات بلاغتك الالهية يا افلاطون لتدخل الى عروقها دم الفلسفة ممزوجة بالأنوار السماوية ، هاتوا يا حكماء منفيس والاسكندرية وأثينا وروما كل حكمتكم وفلسفتكم لعلها تشفى » ٠ وعن الاسلام فى مواجهة المسيحية يقول : « ان الشعب الحديث الخارج من رمال بلاد العرب قد استولى على ذلك الفكر الذى هجرته ، وهجم عليك بسلاحك بريئا فى أول نشأته من تلك النقائص التى أوردت بك ٠ لقد زحف (الاسلام) يمثل الوحدة والاصلاحات الشعبية والحياة الروحية والمعيشية والمساواة والاخاء والحرية » ٠ ومن هنا فهو يحرص على علمنة التعليم للقضاء على الطائفية « يجب وضع الدين جانبا ، اى أن كل مدارس الدولة التى يدرس فيها الفريقان ــ المسلمون والمسيحيون ــ درسا واحدا ٠٠٠ يجب أن تكون كالمدارس الفرنسوية معزولة عن الدين عزلا قطعيا » :

ويشارك فرح انطون فارس الشدياق ـ مختلفا عن شميل ـ في الموقف من المرأة ، اذ يدعوها ان « تتقدم الى العمل بشرف وجد لتكسب خبزها وخبز اولادها بعرق جبينها » · وينتبه الى الجانب الرأسمالي في الحضارة الغربية حين تصل الى مرحلة الاحتكار « خطر أشد من خطر القيام على مبدأ الملكية » (الجامعة ـ السنة الثانية ، أبريل ١٩٠١) · ولا تخدعه أمريكا في ذلك الوقت البالغ التبكير « دولة الاستفراد العصرى والاحتكار المالى ، الذى تقام له صور وتماثيل تمجد أولئك الأمريكيين الطغاة الذين يحتكرون أرزاق الأمم ويعيشون فيها كالعلق يمتصون دمها ولا ينفعونها » · وفى روايته الخطيرة « الدين والعلم والمال » ـ ١٩٠٣ ـ يدير حورا ، هو الأول والاجرأ من نوعه في لغتنا ، بين الماركسية وخصومها ، ينتهي الى أن « معامل الأمة ومصانعها ومتاجرها وأراضيها هي من مرافقها ومنافعها كالأنهر والأبحر والهواء لا يجوز أن تكون ملكا لفرد » (ص ١٩) ·

★★★

ان هذا الجسر اللبناني الذى امتد الى مصر في المرحلة الثانية من نهضتها ، لم ينل اهتماما كافيا بعد من المؤرخين رغم البادرة الطيبة للدكتور رفعت السعيد في كتابه « ثلاثة لبنانيين في القاهرة »، وهي بادرة اقتصرت على الفكر الاشتراكى · بينما كان التقدميون اللبنانيون ـ وتلك قيمتهم الأولى ـ في مواجهة الاصلاح الدينى أو تجديد الاسلام ، يقولون بالعلم والعلمنة والاشتراكية لاختصار الطريق الطويل نحو الحضارة الحديثة · وقد كانوا أكثر من غيرهم تعبيرا عن التناقض « العربى » مع التخلف والقهر والاستعمار فظهر الحاحهم على التكنولوجيا العصرية وهجومهم على الدين والاستبداد والخلافة · وهكذا من وحى واقعهم الخاص بلوروا الخطوط العريضة

للآلام العربية العامة ، ولكنهم لم يجسدوا احتياجات واقعهم ـ المصرى ـ الجديد ٠

(٦) ظلت الثورة الوطنية الديموقراطية فى مصر هى البرنامج السياسى والاقتصادى والاجتماعى والفكرى لعصر النهضة منذ « الرؤيا » التوفيقية العلمانية للطهطاوى ، الى محاولة « العمل » الثورى المباشر لأحمد عرابى ٠ غير ان التطورات الموضوعية لمصر خلال هذه الفترة التى تقارب النصف قرن قد أسهمت فى اقامة العمد والركائز الواقعية لتفجير الثورة ، لا للحلم بها فحسب ٠ وبعد ان كان الطهطاوى يدعو الى نهضة ذات طابع برجوازى فى مجتمع متخلف تتشابك فى بنائه أنسجة الاقطاع والاوتوقراطية والامتيازات المملوكية فالتركية والثيوقراطيــة ـ وبالتالى كان الرجل أقرب الى النبوءة والبشارة الخالية من أدوات الفعل الثورى ـ فقد أصبح المجتمع المصرى أكثر تبلورا بتسلل الغرب الاستعمارى الى بنيته الاقتصادية عن طريق الديون ، وتغلغل العناصر الغريبة قوميا عن المصريين ، ونمو الشرائح الفلاحية والتجارية المصرية ٠ ويشير الدكتور رفعت السعيد فى كتابه « الأبساس الاجتماعى للثورة العرابية » (٣٥) وكذلك صلاح عسى فى كتابه « الثورة العرابية » (٣٦) الى أن تسلل رأس المال الاوروبى الى مصر فى هيئة مشروعات طفيلية ومؤسسات خدمات وائتمانات مصرفية، قد خلق فى وقت مبكر طبقة «الكومبرادور» والامتيازات الأجنبية ، واتساع الشريحة الغريبة عرقيا عن التربة المصرية ٠

هذا هو الشق الأول من « الجديد » كيفيا فى البناء الاجتماعى المصرى ، أما الشق الآخر فهو الظهور النسبى للبرجوازية المحلية

(٣٥) دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ١٣٥ ـ ص ١٤٢ ٠
(٣٦) المؤسسه العربية للدراســـات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٧٧ ـ ص ١٨٠ ٠

بفئاتها المتداخلة مع طبقات أخرى ، ونموها في رحم العلاقات المعقدة بين رؤوس الأموال الأجنبية والتجارة الوطنية الناشئة فى الداخل والزراعة التى لا يزال الاقطاع مهيمنا عليها ، اما مباشرة أو بعلاقات الانتاج ووسائله • أما الصناعة فبقيت اسيرة الانتاج السلعى الصغير واتساع شريحة الحرفيين والعمال المهرة « الاسطوات » ، والاعتماد كليا تقريبا على المنتجات المصنعة فى الخارج بالاستيراد •• بعد تصدير المواد الأولية والخامات الرخيصة • أما الجسم الأكبر من البرجوازية المصرية الوليدة فكان يربض فى أسفل السلم البيروقراطى من أجهزة الدولة ، حيث يمكن القول : ان هذه الشريحة العريضة منذ البداية كانت الميلاد الأول لما نسميه الآن البرجوازية الصغيرة •

هذا الوضع الاجتماعى المغاير — الى حد كبير — توضح مصر ابان حكم محمد على وابراهيم باشا هو الذى بلور « الأفكار » الى حد ما ، وبصورة نسبية للغاية ، ذلك ان التناقضات المفترضة بين التخلف والتقدم ، أصبحت لها أقدام بشرية وعلاقات اجتماعية لم يعد معها الافتراض والحلم ممكنا ، بل اضحى الصراع المعقد هو الممكن الوحيد • ذلك ان الوجه الأجنبى يطل على المصريين بوضوح كامل فى الديون والتشريعات والأشخاص ، كما أصبح الوجه الرجعى المحلى أكثر وضوحا من أى وقت مضى فى الامساك بمقاليد السلطة والتحالف المباشر مع الأجانب وتكريس « حقوقهم » فى أرض البلاد و « الاستفادة » من قوتهم فى سحق الفئات والشرائح والطبقات الأخرى •

ولكن هذا الوضوح لم يكن تبلورا طبقيا حادا وكامل القسمات، فنشأة الطبقات الاجتماعية فى مصر وتطورها بلغا من التعقيد حدا يصعب معه الفصل والفرز والتبويب المعتاد فى المجتمعات الطبقية الكلاسيكية • لم تنشأ البرجوازية مثلا فى حماية البرجوازيات

الاوروبية التى سبقتها . وانما فى مواجهة هذه البرجوازيات من ناحية وفى تداخل من ناحية أخرى • لم تنشأ برجوازيتنا أيضا بثورة حاسمة على الاقطاع فى مختلف المجالات الانتاجية والفكرية والسياسية ـ فالاقطاع المصرى نفسه مر بمرحلة متعارضة من حيث ملكية الأرض ـ وانما نشأت البرجوازية وكأنها فى البداية « اقطاعيات صغيرة » لم تقترن بجوهر الرأسمالية الزراعية فى علاقات الانتاج ووسائله • وكذلك الأمر فى مسألة القيم والبناء السياسى ، فالاوتوقراطية ذات الصبغة الشخصية فى استبداد الفرد ، والثيوقراطية التى لا ترتدى ثياب الكهنوت ، ولكنها تحتفظ لنفسها بكل سماته ، كانا من العلامات الفكرية المهيمنة على مختلف مراحل تطور المجتمع المصرى من محمد على الى الخديو توفيق •

وهكذا لابد لنا من ان نضع مجموعة من « التحفظات » التى نرصدها على مسيرة المجتمع المصرى التاريخية ـ من فجر النهضة الى الثورة العرابية ـ حتى نستنير بها فى رؤيتنا للجديد الطارىء منذ ذلك الوقت :

● أولها البطء الشديد فى معدلات التطور ، فالايقاع الزمنى المتردد والمتراجع أدى الى مزيد من التخلف عن نهضة البرجوازيات الأوروبية التى وصلت حينذاك الى مرحلة الاستعمار ، الأمر الذى باعد بيننا وبين « الندية » فى علاقاتنا بالغرب الرأسمالى •

● تداخل الفئات البرجوازية الناشئة مع غيرها من الطبقات المحلية والاحتكارات الأجنبية بحيث ان ظهورها قد تم على استحياء لا نتيجة ثورة حاسمة تقطع الطريق على الاقطاع والاستعمار •

● لم ينقطع المجتمع فى أية مرحلة من مراحل هذا التحول شبه العفوى ، عن أواصر البناء السياسى المحكوم أتوقراطيا

وثيوقراطيا ، رغم مجلس الشورى فى عهد اسماعيل وغيره من المحاولات وردود الفعل الطارئة ٠

● كان الجيش المصرى هو المؤسسة الوطنية الوحيدة التى كسبها الشعب من عصر محمد على ولم تنل منها ضغوط الأجانب والحكام المحليين لتحجيمه ، الى جانب المؤسسات الثقافية التى لم تفلت هى الأخرى من الضغوط الناجحة واليائسة ، كدار الكتب ودار العلوم ٠

● كانت « التوفيقية » فى التفكير قاسما مشتركا أعظم بين مختلف مدارس النهضة ورموزها ، برغم الاتجاه الذى ركز عليه الجسر الاسلامى الممتد عبر الافغانى ، والإتجاه الذى ركز عليه اللبنانى عبر شبلى شميل وفرح انطون ٠ ولم يكن الفكر « الثنائى » عند الطهطاوى هو وحده المسؤول عن هذه الظاهرة ، بل كان التشابك المعقد بين البرجوازية المصرية الوليدة وغيرها من الطبقات هو المناخ الموضوعى الذى ابقى على الظاهرة وساعد على ازدهارها ٠٠ بالاضافة الى الاتســاع المثير لفئات البرجوازية الصغيرة فى صــورتها الجنينية المتشعبة فى أكثر من حرفة وأكثر من اتجاه وأكثر من وظيفة ٠

● ●

فى ضوء هذه المتغيرات نستطيع ان ندعو المحاولة « العرابية » الرائدة فى أواخر القرن الماضى بالمرحلة الثانية من مراحل النهضة المصرية ٠ انها نقطة فارقة بين عصر وآخر حتى انها اقتضت التدخل الاستعمارى المباشر فى شؤون مصر ٠ ذلك ان الاحتكارات الأجنبية وعت الى أقصى الحدود اتجاه السهم لمضمون حركة عرابى : ان الثورة الوطنية الديموقراطية التى كانت « حلما » طهطاويا فى زمن محمد على ، أضحت هاجسا وطنيا واقعيا فى زمن توفيق ٠ كان

تحقيق الحلم مرتبطا بالوجود الشخصى لحاكم قوى ، فأمست الثورة تجسيدا لطموحات طبقات اجتماعية حية فى أرض الواقع • لذلك لم تر القوى الاستعمارية فى « التهديد » سلاحا كافيا كما كان شأنها ايام مؤسس الدولة الحديثة ، ولم تر فى « التسلل » سلاحا كافيا كما كان شأنها أيام مؤسس دار الأوبرا وحافر قناة السويس • وانما رأت فى التدخل المباشر سلاحا ناجعا لضرب الثورة الوليدة •

ما هى هذه الثورة التى شكلت ملامح المرحلة الثانية من النهضة ، بمقدماتها وسياقها ونتائجها ؟

كان الجسر الاسلامى ــ عبر « الافغانى » ــ أكثر تأثيرا بالضرورة فى الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ــ ١٩٠٥) ، تلقى عنه حتمية النضال ضد الوجه الاستعمارى للغرب ، وحتمية النضال ضد الوجه المتخلف للمسلمين • هذا هو الجوهر وغيره تفاصيل ، كالجامعة الاسلامية حينا والوحدة الوطنية حينا آخر ، كالموقف من الدين حينا والموقف من رجال الدين حينا آخر ، مما قارب وباعد بين الافغانى ومحمد عبده حتى انتهى بهما الأمر الى الانفصال، واستقلال الامام المصرى بشخصية فكرية متميزة هى رائدة « الاصلاح الدينى » فى مصر ــ والعالم العربى ــ بغير جدال •

غير انه من الظلم ان نحاصر محمد عبده فى دعوته الرئيسية « الاصلاح الدينى » ، فقد تميزت سيرة الرجل ــ كما يرى محمد عمارة فى مقدمة لاعماله الكاملة ــ بدائرة أكثر شمولا ، اتسعت للتحرر الفكرى « من الجمود والتقليد والرجعية الدينية بسلوك طريق العقل لتجديد الدين واحياء الدراسات الفلسفية واحداث ثورة فكرية تغربل بها موروثاتنا عن الأولين ، وخصوصا أهل قرون التخلف

والركاكة والانحطاط » (٣٧) كما اتسعت للتحرر السياسى « من نفوذ الاستعمار الغربى الزاحف على المنطقة ، والتصدى له بالنهضة الحضارية لمغالبته وتجسيد الفكر الاسلامى الشورى فى مؤسسات دستورية ونيابية حديثة ، وتقييد سلطات الحكومات بالدساتير والقوانين » (٣٨) ٠

على ان الشيخ محمد عبده كان من زاوية أساسية أحد عناصر الاتجاه « الاصلاحى » الذى يطالب « بتحسينات » أحوال الأمة ، تعتادها (بالتدريج) حتى لا يمضى زمن طويل — على الناس — « الا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة الى ما هو أرقى وأغلى من حيث لا يشعرون » (٣٩) ٠ أما السلطة فهى للصفوة المستنيرة حتى يتكون « رأى عام » من الطبقات المتوسطة والدنيا « اذا تفشى فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة » (٤٠) ٠ وقبيل ثورة عرابى لم يكن محمد عبده منحازا للتغيير الثورى بواسطة العسكر ، كان على نقيض ذلك ، متماسكا بالسلطة الشرعية بعد تقيدها بالشورى والقوانين ، ولكن ما صنعته مصر فى ساحة عابدين فى ٩ سبتمبر (ايلول) ١٨٨١ « فتح عقل الرجل وقلبه على عالم من الحياة والنشاط الوطنى الثورى كان معزولا عنه قبل ذلك التاريخ » (٤١) ٠ وهكذا انضم محمد عبده الى صفوف الثورة ، ولكن ضمن تيارها المعتدل الذى عبر عنه قائلا : « متوسلين الى ذلك بالحكمة والاعتدال

---

(٣٧) المؤسسة العربية للدراسات والنشر — بيروت ١٩٧٢ — (المجلد الأول) ص ٣٧ ٠

(٣٨) المصدر نفسه ، والصفحة ذاتها ٠

(٣٩) المصدر نفسه ص ٤٥ ٠

(٤٠) المصدر نفسه ص ٤٩ ٠

(٤١) المصدر السابق ص ٥١ ٠

آخذين بأسباب التؤدة ومراعاة الأحوال » (٤٢) • ولذلك اتخذ بعد طول تأمل موقف الدفاع عن الحياة الدستورية لا عن جوهر الثورة • ومن هنا كان اختلافه واتفاقه مع عرابي وانحيازه الطويل الأمد للحزب الوطني ، وعمله في « العروة الوثقى » ونفيه ثم عودته بعد استرحام • ورجع في النهاية الى نظرية « المستبد العادل » الذي ينقذ البلاد وينهض بها • وهو قد تعاطف مع الخلافة العثمانية ولكن مع تجديد شبابها أيضا ، كما رأى الكراكبي ، وان أصر الكواكبي على « العنصر العربي » • ولا ريب ان لمحمد عبده نظرات اجتماعية متقدمة ، ولكنها لا تصل به مطلقا الى تخوم الفكر الاشتراكي كما يرى البعض (٤٣) وانما هي بذور الفكر البرجرازي المقيد بالشريعة الاسلامية • واهتم أيضا اهتماما شديدا بالتربية والتعليم كوسيلة لتكوين الرأي العام وطريق الى النهضة حتى انه ساهم – كما يقال – في كتاب « تحرير المرأة لقاسم أمين ببضعة فصول • وقام أيضا بنقل كتاب « التربية » لهربرت سبنسر عن الترجمة الفرنسية • ولكن الشريعة عنده كانت المقياس ، والاسلام هو المعيار • لذلك فقط احتفظ بلب الثنائية مما دفعه الى معارك عنيفة مع التيار العلماني الذي قاده اللبنانيون في مصر •

---

(٤٢) « الوقائع المصرية » ٩ نوفمبر – تشرين الثاني – ١٨٨١ مقال عنوانه « الحياة السياسية » مثبت في المجلد الأول من أعماله المشار اليها ص ٣٤٣ •

(٤٣) المقصود هنا هو « منهج » البعض في التحليل والتقييم والتاريخ ، أصحابه من اليساريين المصريين أساسا ، لا يربطهم عمل ثقافي موحد ولكنهم يشكلون تيارا : كاحمد عباس صالح في « اليمين واليسار في الاسلام » (بيروت ، ١٩٧٣) ومحمد عمارة في تحقيقاته ومقدماته لتراث النهضة وكتابه « نظرة جديدة الى التراث » (بيروت ، ١٩٧٤) ورفعت السعيد في دراساته التاريخية وكتابه « تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر » (القاهرة ، ١٩٦٩) •

ولعله لابد من التوقف عند ظاهرة اندغام الفكر بالسلوك في حياة محمد عبده منذ البداية . والمعروف انه التقى بأستاذه « الافغاني » عند زيارته الثانية لمصر عام ١٨٧١ . وكان « الشيخ » الشاب يعيد تلاوة ما سمعه من الافغاني على مسامع طلابه في الأزهر . ومما يلفت النظر انه في تلك الآونة عقد في بيته درسا شرح فيه - على سبيل المثال - كتاب « التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الاوروبية » للوزير الفرنسي فرانسوا غيزو من ترجمة نعمة الله خوري ، وقد نشر مع الافغاني في « الاهرام » تقريظا للكتاب (٤٤) . وحين عين عام ١٨٧٨ مدرسا للتاريخ بمدرسة دار العلوم قرأ على طلابه مقدمة ابن خلدون وكتاب « تهذيب الأخلاق » لمسكويه « وألف لهم كتابا ضاعت اصوله هو (علم الاجتماع والعمران) .. » (٤٥) وكان في العام السابق لذلك التاريخ قد بدأ الكتابة في جريدة « الاهرام » . وقد اشترك مع الافغاني في التنظيمات السرية التي أسسها الأخير في مصر كالجمعية الماسونية . كذلك انضم كلاهما للحزب « الوطني الحر » ، وعندما نفي الافغاني من مصر في يوليو (تموز) ١٨٧٩ عزل محمد عبده من جميع مناصبه وحددت اقامته بقرية « محلة نصر » . وعام ١٨٨٠ عفا عنه الخديو توفيق بواسطة رياض باشا الذي عينه في « الوقائع المصرية» كمحرر بتاريخ ١٩ يوليو (تموز) ١٨٨٠ . وفي ٩ اكتوبر (تشرين الأول) من العام نفسه ، تولى مسؤولية « المحرر الأول » بالصحيفة ، أي رئيس تحريرها ، بالاضافة الى مسؤولية القابة على المطبوعات . وفي ٩ سبتمبر (ايلول) ١٨٨١ (مظاهرة عابدين) انضم مع الحزب الوطني الحر الى العرابيين . وقد انغمس في الثورة كليا بعد المذكرة الانكليزية الفرنسية الى مصر في يناير (كانون الثاني) عام

---

(٤٤) مقدمة محمد عمارة للأعمال الكاملة (ص ٢٢) .

(٤٥) المصدر السابق ، الصفحة ذاتها .

١٨٨٢ ، وظل الى جانب الثورة حتى هزيمتها فى سبتمبر (ايلول) ١٨٨٢ حين سجن ثلاثة أشهر حكم عليه بعدها بالنفى ثلاث سنوات تبدأ فى ٢٤ ديسمبر (كانون الأول) ١٨٨٢ ولكن الفترة امتدت عمليا الى ست سنوات • توجه أولا الى بيروت حيث أقام بها عاما ، ثم توجه الى باريس أواخر عام ١٨٨٣ على أثر تلقيه دعوة من الافغانى • وفى باريس أصدر مع استاذه جريدة « العروة الوثقى » لسان حال الجمعية السرية التى اتخذت الاسم ذاته فى باريس ومصر والهند وربما غيرها من عواصم « الشرق » • وقد ظهر العدد الأول من « العروة الوثقى » فى ١٣ مارس (آذار) ١٨٨٤ وظهر العدد الأخير فى ١٧ اكتوبر (تشرين الأول) ١٨٨٤ اى انها أصدرت ثمانية عشر عددا برئاسة تحرير الامام محمد عبده الذى شغل فى التنظيم السرى منصب نائب الرئيس • وقد تمكن بهذه الصفة من التجوال سرا فى كثير من الأقطار ، شرقا وغربا ، حتى انه دخل مصر خلال الثورة المهدية فى السودان مدعما العمل السرى لتنظيم « العروة الوثقى » • كما زار لندن والتقى بوزير حربيتها وبعض نوابها ورجال صحافتها داعيا الى جلاء الاحتلال البريطانى عن مصر • وبعد توقف (العروة الوثقى) ترك باريس الى تونس ، ومنها الى بيروت عام ١٨٨٥ • وهناك أسس جمعية سرية للتقريب بين الأديان الثلاثة ، كما كتب عددا من المقالات السياسية والاجتماعية ، واشتغل حينا بالتدريس ، وحقق بعض مخطوطات الأقدمين ، وبدأ تفسير القرآن تفسير عقلانيا حديثا ، وتزوج للمرة الثانية بعد وفاة زوجته الأولى • وعام ١٨٨٩ تمكن سعد زغلول من أن يستصدر له عفوا جديدا من الخديو توفيق ، فعاد الى مصر متعهدا بعدم الاشتغال بالسياسة • وكان اللورد كرومر قد اقتنع بوساطة الاميرة نازلى هانم فاضـــل والشيخ على الليثى أن الامام سيعود اماما ومربيا لا علاقة له بالعمل السياسى • وقد عين قاضيا فى الاقاليم ، ثم رقى مستشارا بمحكمة الاستئناف عام ١٨٩١ • وخلال هذه الفترة دب الخلاف بينه وبين

« الافغاني » الذي أنبه على « جبنه وخذلانه » تأنيبا شديدا ، فكانت القطيعة الى ان مات جمال الدين في ٩ مارس (آذار) ١٨٩٧ ٠ وبعد ان مات الخديو توفيق وتولى عباس حلمي الثاني « قامت فترة من الوفاق بين الاستاذ الامام والعرش » كما يقول محمد عمارة في مقدمته المذكورة (ص ٢٩) ، وما لبثت ان انتهت هذه الفترة بالصدام بسبب « مذهب الامام المعتدل ازاء الانكليز ، والذي جعله يهاون كرومر وسلطة الاحتلال » (ص ٣٠) ٠ وفي ٣ يونيو (حزيران) ١٨٩٩ عين في منصب « مفتي الديار المصرية ، وفي ٢٥ من الشهر نفسه عين عضوا في مجلس شورى القوانين (البرلمان) ٠ واستمر يلقي دروسه في تفسير القرآن التي كان رشيد رضا ينشر لها مخلصا في « المنار » حتى عام ١٩١٢ ٠٠ حيث واصل رشيد رضا (١٨٦٥ ــ ١٩٢٥) التفسير منفردا (٤٦) ٠

المهم انه في هذه المرحلة الأخيرة من حياته (التي انتهت عام

---

(٤٦) تاريخ حياة الشيخ محمد عبده الموجز في هذه الصفحات مستخلص من عدة مصادر أهمها :

(أ) أحمد أمين ــ محمد عبده ــ مكتبة الخانجي ــ القاهرة ١٩٦٠ (ص ٢٤ ــ ٥٦) ٠

(ب) عثمان أمين ــ رائد الفكر المصرى الامام محمد عبده ــ مكتبة النهضة المصرية ــ القاهرة ١٩٥٥ ــ (ص ٣٤ ــ ٥٠) ٠

(ج) محمد رشيد رضا ــ تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده ــ الجزء الأول ــ مطبعة المنار ــ القاهرة ١٩٣١ ٠

بالاضافة الى مختلف المؤلفات حول فجر النهضة العربية الحديثة ومقدمة محمد عمارة لأعمال محمد عبده الكاملة وقد صحح فيها بعض التواريخ الهامة التي أخطأ فيها كتاب عباس محمود العقاد عن محمد عبده ٠ ولكنه لم يشر الى خطأ « الموسوعة السياسية » الصادرة في بيروت ١٩٧٤ حيث تؤرخ لمولده بعام ١٨٤٥ (ص ٤٩٤ ط أولى) والصحيح هو عام ١٨٤٩ ٠

١٩٠٥) واصل تحقيق بعض متون التراث ، وكتب رده المفصل على فرح انطون في « الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية » عام ١٩٠٢ ، كما دون في هذه الفترة ملاحظاته (أو تحفظاته ؟) على الثورة العرابية . وكتب عدة مقالات منها « المستبد العادل » و« الرجل الكبير في الشرق » و « آثار محمد على » ٠

ومن الواضح في ثنايا هذه السيرة التي يتداخل فيها الفكر مع السلوك تداخلا شديدا ، أن محمد عبده قد تطور بالتدريج الى أن وصل ذروة الاتحاد مع الثورة العرابية ، وبهزيمتها انحدر خط تطوره ٠ ولكنه في الصعود والهبوط كليهما لم يخرج عن كونه « رائدا للاصلاح الديني » بما يناسب وضع العقيدة الاسلامية في المجتمع العربي ، لا بما كان عليه الاصلاح الديني في اوروبا المسيحية٠ وهو في هذه الحدود.. يأخذ جانبا واحدا من الافغاني وجانبا واحدا من الطهطاوي وجانبا واحدا من عرابي ، ليصوغ من هذه الجوانب الثلاثة (التي لا سبيل لفصلها عند أصحابها الأصليين عن بقية جوانب فكرهم) شخصية متميزة في تاريخ الفكر الاسلامي ٠٠ يتصل من احدى الزوايا بفكر النهضة ، ولكنه لا يملك باليقين ذاته ، بقية أركان النهضة ٠

كان اكتشافه الباكر لغيزو ، وابن خلدون ، اكتشافا لفكرة النهضة والسقوط الحضاريين ، كما كان اكتشافه لابن مسكويه اكتشافا لجدل الاخلاق مع المدنية كما رأى بعض فلاسفة اليونان ٠ وكان سلوكه السياسي الموزع بين « الشرق الاسلامي » و « العرب » و « المصريين » ، وبين العمل السري والعمل العلني والاعتزال السياسي ، قريبا كل القرب من تطور الخط البياني لأفكاره الجوهرية ٠ ما هي ؟

ينبغي الاقرار منذ البدء ان الامام محمد عبده كان فاتحة المرحلة

الثانية فى مسيرة النهضـــة المصرية الحديثة ، وهى المرحلة التى عاصرت ـ تاريخيا ـ الوجه المتمدن لعهد اسماعيل من ناحية ، والتي عاصرت ـ تاريخيا كذلك ـ التفجر الثورى للإنتفاضة العرابية . اى انها المرحلة التي ترافق فيها الفكر والعمل والنظر بالتطبيق ، والمبادىء مع « الواقع » ، لذلك فهى مرحلة مختلفة كيفيا عن مرحلة النبوءة الطهطاوية ، كما أنها مختلفة كميا ـ اى درجة التأثر والتفاعل ـ عن الدعوة الافغانية . ومن هنا ارى القطعية بين « الافغـــانى » ومحمد عبده من منظور تاريخى خاص بمصر ، لا من منظور اخلاقى أو شخصي أو حتى سياسى يتصل بالرجلين وحدهما .

ونحن هنا ، كما هو معروف سلفا ، لا نؤرخ لأى منهما ، بل نلتقط « البذور » التى أنبتت النهضة ، ونمسح « التربة » التى أينعتها أو أذبلتها . من هنا ارانى أقول ان نهاية « الافغانى » لم تكن بسبب المنفى ، بل لأن « جوهر » دعوته ـ التى اسهمت فى تخريج محمد عبده وغيره ـ لم يكن فى جميع الأحوال موائما لروح النهضة العربية عموما ، ولا لروح مصر خصوصا ، مهما كان تقييمنا لهذه الدعوة بالسلب فى بعض المراحل أو بالايجاب فى بعضها الآخر . بينما جاء محمد عبده نقيضا لمنهج « الافغانى » فى الأسلوب على الأقل ، اذ هو فى مختلف أطوار عمره لم يخرج عن حدود « الاعتدال » و « الاصلاح » لا تحت الضغط والارهاب والسجن والمنفى (وقد كانت جميعها تبرز اتجاهـــه الحقيقى أكثر ممـــا كانت تلوى عنق الحقيقة) بل لأن تكوينه الفكرى الخاص يميل بوضـــوح نحو « الوسط » سواء فى الوسائل أو الغايات . قد يراه البعض « متهورا» حين التحق بالثوار العرابيين ، وقد يراه البعض « متخاذلا » حين تعهد لكرومر والخديو باعتزال العمل السياسى . ولكنه فى تهوره وتخاذله التزم دوما خط الاعتدال .

ما هو المعنى النهضوى ـ الثقافى الحضارى ـ للاعتدال ، هذه الكلمة التى ترادف سياسيا معنى « الاصلاح » دون الثورة ؟

فى مواجهة محمد عبده للواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى مباشرة يصلنا هذا المعنى دون عناء كبير ، فهو يطلب ـ اجتماعيا ـ بعض التحسينات ... « فاذا اعتادوها (اى الناس) طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج ، حتى لا يمضى زمن طويل الا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة الى ما هو أرقى وأعلى ، من حيث لا يشعرون » ، ويستطرد فى النص ذاته : « .. فمن يريد خير البلاد فلا يسعى الا فى اتقان التربية ، وبعد ذلك يأتى له جميع ما يطلبه ، أن كان طالبا حقا ، بدون اتعاب فكر ولا اجهاد نفس » (٤٧) . سياسيا ، كان محمد عبده يميل بشكل عام للغاية الى فكرة « الملكية الدستورية المقيدة » التى تلزمها الشورى والمساواة « الطبقات الوسطى والدنيا اذا فشا فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة وصار لهم رأى عام » (٤٨) ، ويصارحنا « لم تكن الثورة من رأيى ، وكنت قانعا بالحصول على الدستور فى ظرف خمس سنوات، فلم أوافق على عزل رياض فى سبتمبر (أيلول) سنة ١٨٨١ ، ولكن لما سنح الدستور انضممنا جميعا الى الثورة لكى نحمى الدستور » (٤٩) . أى أن الانضمام الى الثورة كان « الاستثناء »

---

(٤٧) الوقائع المصرية ، عدد ١٠٧٩ فى ٤ ابريل (نيسان) ١٨٨١ حلقة من سلسلة مقالات عنوانها « خطأ العقلاء » . والمقال بالمجلد الأول من « الأعمال الكاملة » ص ٢٩٦ .

(٤٨) الأعمال الكاملة ـ المجلد الأول ـ ص ٣١٦ ، ٣١٧ .

(٤٩) ص ٦٤٧ من كتاب « التاريخ السرى لاحتلال انكلترا لمصر » (الطبعة العربية) سلسلة « اخترنا لك » لولفردسكاون بلنت الذى كان قد حصل على رأى عرابى فى أحداث مصر بين عامى ١٨٨١ و ١٨٨٢ بعد عودة زعيم الثورة من المنفى .. ثم عرض بلنت هذه الآراء على محمد عبده فعلق عليها بما يمكن استكمال مطالعته فى الكتاب المذكور بين ص ٦٣٦ و ٦٤١ .

فى حياة الشيخ الامام وفكره ، أما « القاعدة » فهى الشيوع الثقافى لفكر النهضة دون الحاجة الى سلطة تترجم هذا الفكر الى واقع ، فبالتربية وحدها يمكن التدرج من الانحطاط الى « الرقى » . ولا تعود هذه الآراء مطلقا الى « منفاه » أو « تخاذله » أمام الخديو والانكليز . فهذا « التخاذل » والمؤسسات الدستورية وحكم الشورى . وأضحى أمله الوحيد فى « الصفوة المستنيرة » من ناحية و « المستبد العادل » من ناحية أخرى (٥٠) . أما بالنسبة للاحتلال الأجنبى فقد أصبح رأيه « أن العمل على اخراج الانكليز من مصر كبير جدا ، ولابد فى الوصول الى الغاية منه من السير فى الجهاد على منهاج الحكمة والدأب على العمل الطويل ولو لعدة قرون » (٥١) وقد دعا جهارا الى ترك « الاشتغال بالسياسة » للحكام ، فلم يكن هجره للعمل السياسى عملا فرديا بل « دعوة » للناس البسطاء الى « نور العلم » و « الصدق فى العمل » .

ولربما كان نقد محمد عبده لحكم الاسرة العلوية ، وخصوصا المؤسس الأول محمد على ، وكذلك اسماعيل ، هو ذروة « الفكر السياسى » عند محمد عبده .. فالحقيقة هى ان مقالاته المتفرقة قبل

---

(٥٠) بالنسبة لسلطة « الصفوة » راجع حواره المباشر مع عرابى والمدرج فى أعماله الكاملة ص ٣١٦ و ٣١٧ وبالنسبة لفكرة « المستبعد العادل » راجع مقاله « انما ينهض بالشرق مستبد عادل » [مجلة « الجامعة العثمانية » السنة الأولى . الجزء الرابع . ١ مايو (آيار) ١٨٩٩ ص ٥٤ و ٥٥] ومدرج فى المجلد الأول من « أعماله الكاملة » ص ٧١٦ ويختتم المقال ص ٧١٧ بتساؤله « هل يعدم الشرق كله مستبدا عادلا فى قومه يتمكن به العدل ان يصنع فى خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده فى خمسة عشر قرنا ؟ » .

(٥١) « الأعمال الكاملة » ص ٣٣ وتكرر النص فى ص ٦٨٧ فى « حوار حول الموقف من الانكليز والفرنسيين » بين محمد عبده ومحمد بك بيرم (محافظ العاصمة ومن أنصار الاحتلال الانكليزى) وقد شهد الحوار الشيخ رشيد رضا عام ١٨٩٨ .

وأثناء وبعد الثورة العرابية لا تشكل رؤية ستراتيجية لمستقبل مصر السياسي بل تجسد جملة مواقف تاكتيكية من هذا الطرف أو ذاك ٠ أما نقده لمحمد علي في مقال « آثار محمد على فى مصر » (٥٢) عام ١٩٠٢ ، وكذلك كتابه المفقود عن « مصر واسماعيل باشا » (٥٣) الذى نشر عبد الله النديم بعض صفحاته فى « الطائف » عام ١٨٨٢ ، فانه يبلور موقفا محددا من الحكم العلوى ومسيرة النهضة على السواء، يمكن توصيفه بالرجوع الى النصوص فى انه ، من ناحية ، كان يرى فى هذه الاسرة « حكما غريبا » على مصر وكأنه يتكلم باسم « أصحاب المصلحة الحقيقية فى البلاد » وهو التعبير الذى شاع بعدئذ ٠ ومن ناحية أخرى فهو لم يفرق بين عهد وآخر ، فمحمد علي لا يختلف عن عباس حلمي الثاني واسماعيل لا يختلف عن توفيق ٠ ومن ناحية ثالثة فهو يرى جانبا واحدا فى هذا « الحكم المستمر » هو الطغيان ودمار البلاد ٠ ومن ناحيه رابعة ، ولاثبات الأحكام السابقة ، فهو يضطر للدفاع عن الخلافة العثمانية حين يكون ذلك ضد محمد علي ، والدفاع عن الاحتلال البريطاني حين يكون ذلك ضد توفيق ٠

ان هذا التقييم لانظمة الحكم التي توالت على مصر خلال قرن كامل على وجه التقريب اذا اعتبرنا عهد محمد على يبدأ بعام ١٨٠٥ وأن محمد عبده قد توفى عام ١٩٠٥ ٠ واذا اعتبرنا المسافة الزمنية بين تقييم عهد اسماعيل وتقييم عهد محمد علي (١٨٨٢ ــ ١٩٠٢) تبلغ حوالى عشر سنوات ، واذا اعتبرنا أخيرا التوتر المباشر فى

---

(٥٢) ينسب محمد عمارة هذا المقال الموقع فى مجلة « المنار » ــ الجزء الخامس من المجلد الخامس ٧ يونيو ، حزيران ١٩٠٢ ص ١٧٥ الى ١٨٣ ــ بتوقيع « مؤرخ » كما جاء فى المجلد الأول من الأعمال الكاملة لمحمد عبده (ص ٧٢١) ٠

(٥٣) فى ٦ مايو (أيار) ١٨٨٢ وفى المجلد الأول من « الأعمال الكاملة » (ص ٤٠١) ٠

العلاقات بينه وبين عباس حلمى الثانى وتوفيق فى موازاة العلاقات الجديدة بينه وبين الانكليز ، فاننا نستطيع ان نصل الى بعض الاستنتاجات : أولها أن الامام محمد عبده كان على صواب فى رفض « الحكم الغريب » لمصر ، وان تناقض هذا الرفض حينا مع كلامه عن الخلافة العثمانية وأغلب الأحيان مع تقاربه من سلطات الاحتلال البريطانى • ثانيا ، ان الشيخ محمد عبده كان على صواب فى نقد الاوتوقراطية العلوية وانعكاساتها على تطور البلاد ، وأن لم يستطع بالفعل ان يضع يديه (أ) على دور محمد على المتميز فى حكم مصر عن دور الاحتواء الشامل والمطلق الذى مارسته الامبراطورية العثمانية • (ب) ولم يضع يديه أيضا على الفروق الجوهرية بين « نظام » محمد على وابراهيم باشا و « نظام » عباس الأول ، ولا بين « نظام » سعيد و « نظام » اسماعيل •• ثم « النظام » الذى استجد بسقوط عباس حلمى الثانى ، وتولى توفيق وانهيار الثورة العرابية ، فليس هناك « نظام واحد » طيلة قرن لمجرد بقاء « السلالة» العلوية على سدة العرش • (جـ) ولم يضع يديه على الجوانب الايجابية المحققة فى عهدى محمد على واسماعيل ، رغم الجوانب السلبية • (د) وأخيرا ، فهو لا يملك مقياسا واحدا فى التقييم ، لأن هدفه هو الهجوم على محمد على وذريته ، مهما اضطر لاستخدام مقاييس متناقضة •

ان الاختلاف الكيفى بين المرحله الأولى من « النهضة » التى يمثلها سياسيا عصر محمد على (وليس مجرد حكم محمد على) وفكريا رفاعة رافع الطهطاوى ، والمرحلة الثانية الممتدة سياسيا من عصر اسماعيل الى الثورة العرابية ، ينعكس مباشرة على « دور » الشيخ الامام محمد عبده•• فبينما كانت المرحلة الأولى مرحلة تأسيس « دولة » حديثة ، كانت المرحلة الثانية تأسيس « مجتمع » حديث • كانت المرحلة الأولى مرحلة النشوء والتكون ، بينما اقبلت المرحلة

الجديدة ـ ورغم كافة مراحل السلب بين سقوط « النهضة » بعد محمد علي وانبثاقها من جديد ـ وقد تبلورت الى حد كبير ملامح الخريطة الاجتماعية « المصرية » التى كانت باهتة فى البدايات الأولى لفجر النهضة ، وكانت أقرب الى الغموض والتعميم • المصريون هم « الفلاحون » ، والمماليك والشركس هم « السادة » • باجراءات محمد علي لم « تولد » التضاريس الاجتماعية في خريطة مصر ، ولكنها بدأت رحلة الولادة ، بالجيش الوطني والتجارة الوطنية والصناعات القليلة والحرف والتعليم • ثم بعودة محمد علي عن « احتكـار » الأرض (لا تأميمها) الى نوع من توزيع الملكية • ظهرت الطبقات الاجتماعية « المصرية » وئيدا على مدى قرن من الصراع المتعـدد الأطراف : الاوروبية والعثمانية والداخلية • لذلك كان فكر الطهطاوى « عاما » كالرؤيا والبشارة والنبوءة بميلاد العصر البرجوازى فى مصر ، الوطن الحر السيد المستقل العلمانى الديموقراطى المتقدم على خطى الحضارة الحديثة • أما عندما أقبل هذا العصر ، على أرض الواقع ، فقد تغير مناخ النهضة تغيرا راديكاليا • لم تعد البشارة أو النبوءة ممكنة ، بل أصبح الحوار المباشر لدرجة الالتحام مع الواقع هو الممكن الوحيد • أقبلت المرحلة الثانية من « النهضة » ومبدأ التحديث المادى والعقلي والروحي ليس موضع جدل ، بل ولدت على الفور « الاطروحة » التى رافقت المصريين بعدئذ حوالى قرن ، ولا تزال • أطروحة الرفقة الجدلية بين المسألة الوطنية والمسـألة الاجتماعية كوجهين لعملة واحدة هي « النهضة » فى مرحلة جديدة تخطت أسوار الحلم والرؤيا الى أعتاب « الثورة » • أى مشاركة الشعب المباشر فى تغيير « القدر »، أو فى توجيهه نحو مسار مختلف• لم يعد المصريون يتفرجون على « الصراع الفوقى » من أجلهم أو ضدهم بل شاركوا ، بالثورة العرابية ، فى صنع الأقدار •

وقد كان الحوار المباشر مع الواقع الجديد ، أبعد ما يكون

عن الحاجة الى المفكر الواحد الشمولى الذى كان الطهطاوى نموذجه الارفع ، بل تعددت الجبهات ، لا بسبب تعدد الطبقات فحسب ، بل تعدد « الأعباء » الجديدة .

ان المرحلة الثانية فى مسيرة « النهضة » كانت اختبارا واقعيا لرؤيا الطهطاوى الرائدة فى التطبيق . ولذلك سنلاحظ ان جملة القضايا التى بشرت بها هذه الرؤيا قد أثيرت من جديد ، وكذلك الأسس العامة لمنهجه فى التفكير ، ولب لبابه هم « الثنائية » . ولكن العصر الأكثر تركيبا لن يحتاج كما قلت الى المفكر « الشامل » بل الى عديد من المفكرين الذين « يتخصصون » فى مجالات متباينة وان تقاربت ، بل وان صبت أخيرا فى دائرة الطهطاوى ، وهى الدائرة التى اتسعت وتعمقت بالمعطيات الكثيفة لمتغيرات الواقع الحى .

من هنا ، لا تصبح أهمية الامام محمد عبده تقاس بمواقفه السياسية أو فكره الاقتصادى والاجتماعى ، بقدر ما تقاس بمجموع مواقفه من . الاصلاح الدينى » ، فتلك هى القضية التى تأهل لها بحكم تكوينه ووعيه وتلمذته وخصومته « للافغانى » ، وبحكم ارتباطه العميق مع « الشارع الاسلامى » فى مصر على وجه الخصوص . ان اسلام الشارع المصرى ـ والعربى عامة والشرقى على نحو أكثر تعميما ـ هو همزة الوصل الرئيسية بين تفكير محمد عبده و« دوره » الريادى فى « النهضة الثانية » . بل ان أفكاره الاقتصادية السريعة والاجتماعية أيضا ، هى فى خاتمة المطاف « أفكار اسلامية » أساسا تتصل بقضية القضايا المثارة : كيف السبيل الى ربط الاسلام بالحضارة الحديثة ؟ هكذا كان السؤال البكر عند الطهطاوى ، وقد أصبح عند محمد عبده : كيف يمكن ربط المسلم بالحضارة الحديثة ؟

وليس من قبيل الصدفة اننا سنلاحظ على محمد عبده وقاسم أمين وعبد الله النديم ـ أبرز رواد المرحلة الجديدة ـ ان « التاليف »

وليس الترجمة هو انتاجهم الرئيسى ، وأن هذا التأليف هو حوار مباشر مع أحـداث الحياة من حولهم وليس « يوتوبيا » ۰۰۰ لقد استمرت الترجمة فى عهد اسماعيل ، واستأنفت « مظاهر » المدنية الحديثة نشاطها ۰ ولكن « الثورة » التى لم تجر قط على لسان الطهطاوى ، اضحت هى العـلامة الفارقة للعصر الجديد ، بكـل تناقضاتها وصراعاتها ومتطلباتها « العملية » لا الفكرية فقط ۰ ولم يعد ابداع المفكر هو « النقل » وحده عن آثار الغرب الحديث ، بل أمست المواجهة بين التراث والعصر تستلزم أسلوبا آخر وزوايا جديدة للمعالجة ۰۰ اذ لم يعد « العقل المجرد » هو حلبة الصراع ، بل « المجتمع » فى حركته وتحولاته وحياته اليومية ۰

ان اضرابا لعمال الدخان المصريين الذى حدث طيلة ثلاثة أشهر (بين ديسمبر (كانون الأول) ١٨٩٩ و ٢١ فبراير (شباط) ١٩٠٠ والذى بلغ فيه عدد المضربين حوالى ثلاثين آلفا من العاملين بصناعة السجائر فى مصر ، لم يكن ليخطر ببال الطهطاوى أصلا ۰ وكان فرح انطون هو أول من بلور الحدث التاريخى الذى هز البلاد من أقصاها الى أقصاها فى انه ليس مجرد صراع بين العامل ورب العمل بل هو صراع مركب بين الأجير الوطنى والأجنبى صاحب الاحتكار (٥٤) ۰ وتصادف فى ذلك الوقت إن أحد موانىء الجزائر قد أضرب عماله اضرابا واسعا كان مثار اهتمام الصحافة الفرنسية ۰ وتلقف فرح انطون تعليقا لاحد الاقتصاديين الفرنسيين ترى بأنه اذا استحكم الخلاف بين العامل ورب العمل وجب الاحتكام الى الدولة لانصاف العامل ۰ والطريف فى الأمر ان الاقتصادى الفرنسى استدل بالشريعة الاسلامية التى ترى ـ فى تقديره ـ الحل ذاته ، فما كان من فرح انطون ـ الا ان أورد فى « الجامعة » هذا التعليق ، وأضاف

---

(٥٤) الجامعة ـ الجزء الرابع ـ أول سبتمبر (ايلول) ١٩٠٦ ۰

« انه اذا كان ذلك القول صحيحا ، وكانت أوروبا تطلب اليـوم (ايجاب التحكيم) بين الفريقين ، حلا للمسألة الاجتماعية ، فانه يحق للشريعة الاسلامية ان تفتخر بأنها تقدمت اوروبا بهذا الحل المعقول .. » (٥٥) وما كان منه الا أن وضع القضية كلها بين يدى الامام محمد عبده بصفته مفتي الديار المصرية . وبالرغم من المحاذير العديدة التى احاطت خطاب فرح انطون وفى مقدمتها « الصداقة » التى تربط الامام باللورد كرومر ، وكذلك الجفوة الفكرية القائمة بين انطون ومحمد عبده ، بالاضافة الى الحساسية الخاصة بالقضية ذاتها ، الا أن الامام قد بادر الى الافتاء بما يلى : « .. فاذا اعتصب العمال فى بلد ، وأضربوا عن الاشتغال فى عمل تكون ثمرته من ضروريات المعيشة فيه ، وكان ترك العمل يفضى الى شمول الضرورة ، كان للحاكم ان يدخل فى الأمر ، وينظر بما خوله من رعاية المصالح العامة ، فاذا وجد الحق في جانب العمال وأن ما يكلفون به من قبل أرباب الأموال مما لا يستطيع عادة ، ألزم أرباب الأموال بالرفق ، سواء كان بالزيادة فى الأجر أو النقض فى مدة العمل ، أو بهما جميعا » (٥٦) . وهكذا لم تحل صداقة محمد عبده لممثل الاحتلال ــ كرومر ــ الذى نادى « بحياد الدولة » فى هذه القضية ، ولم تحل خصومة الامام الفكرية مع فرح انطون من ان « يفتى » بضرورة تدخل الدولة .. حيث كان الحياد أشبه بالضوء الأخضر لارباب العمل الأجانب ان يفترسوا العمال الوطنيين . وهكذا بقية « الفتاوى » التى أصدرها محمد عبده ــ طيلة فترة توليه منصب مفتي الديار ــ

---

(٥٥) المصدر السابق نفسه .

(٥٦) انظر « تدخل الدولة فى الحياة الاقتصادية » للامام محمد عبده ، بالمجلد الأول من أعماله الكاملة (ص ٦٧٣) ، وقد وردت هذه « الفتوى » أيضا فى العدد الرابع من مجلة « الجامعة » اول سبتمبر (أيلول) ١٩٠٦ حيث عرض فرح انطون فى مقال « محمد عبده ورايه فى المسألة الاجتماعية لقصة هذه الفتوى التى أصدرها الامام عام ١٩٠٤ » .

فهى اتصـال وثيق بالحياة اليومية للمصريين (كفتاوية حول ربح صندوق التوفير والتأمين على الحياة وغيرها) ثم تعميم هذا الاتصال فى « أحكام » و « قيم » تحل التناقض بين المسلم والحياة العصرية ٠ ولا شك ان « العمل » فى ذاته كان « قيمة » محورية فى تفكير الامام محمد عبده ، لا بالمعنى الاشتراكى مطلقا ، ولكن بالمعنى البرجوازى الحديث الذى لا يجعل « الحسب والنسب » فى مقدمة الفضائل ٠ وفى ذلك يقول بوضوح « ان النسب وحده ليس بالشىء ، يرفع ويخفض ، ولكن المعول عليه وما يصح ان يرجع الكرم اليه ، انما هو ما يكون عليه المرء نفسه ، فان وافق ذلك نسبا عاليا وحسبا تالدا كان أبلغ فى الشرف وأعرق فى الكرم ، والا فلن يبخس العامل عمله ، ولن يحرم اولئك الذين فاض عليهم الفضل الالهى فرفع أنفسهم عما كان وضعهم آباؤهم ، فجعلهم بذاتهم أصولا للكرم ، وأدواحا للمجد بما أودع فيهم من الغرائز الفاضلة ، ووفقهم للأعمال الصالحة ، فمنهم يبتدىء الحسب واليهم فى القرون المستقبلة يرجع النسب » (٥٧) ٠ واذا كان « العمل » هو القيمة الجديدة ، بل هو النسب الجديد ، فالامام محمد عبده يرى هذه القيمة « اجتماعية وفردية » معا ، ففى تفسيره لآية فى البقرة يقول « ان الانسان انما يكتسب المال من الناس بحذقه وعمله معهم ، فهو لم يكن غنيا الا بهم ومنهم ، فاذا عجز بعضهم عن الكسب لآفة فى فكره ونفسه أو علة فى بدنه ، فيجب على الآخرين الأخذ بيده ، وأن يكونوا عونا له ، حفظا للمجمـوع الذى ترتبط مصـالح بعضـه بمصـالح البعض الآخر » (٥٨) ٠ وفى مكان آخر يقول انه « لا محيص له (أى

---

(٥٧) راجع « سيرتى » للامام محمد عبده فى المجلد الثانى من « أعماله الكاملة » (ص ٣٢٦) ــ الناشر نفسه ــ بيروت ١٩٧٢ ٠

(٥٨) تفسير « آية البقرة (٤٣) بالمجلد الرابع من « أعماله الكامله » ــ الناشر نفسه (تاريخ النشر ؟) ــ ص ٥٧ وما بعدها ٠

الانسان) عن ان يعمل لنفسه ولغيره ، فانه لا يستقل بما يكفى لحفظ بقائه . ولا بد له من الاستعانة بغيره ، ولن يعينه الغير حتى يرى من عمله ما يعود عليه بمنفعة ما .. » (٥٩) . وهو يكاد يضع يديه على دورة رأس المال الجهنمية حين يقول أيضا عن الذين يخزنون فى « الصناديق والبيوت المالية المعروفة بالبنوك ، ويبخس العاملون فى قيم أعمالهم ، لأن الربح يكون معظمه من المال نفسه ، وبذلك يهلك الفقراء » (٦٠) . ويتابع الامام فكرته على نحو أشمل حين يقول « أن أغنى البلاد وأسعدها هى البلاد التى توزعت ثروتها على غالب أهلها ، ويزداد الضرر اذا وقعت الأملاك والمبيعات فى أيدى الغرباء والأجانب » (٦١) . وفى رأيه ان هؤلاء المواطنين الذين يثرون من دماء الفقراء « لا يستحقون ان يكونوا مسلمين » فالواحد منهم « كافة حقيقة وان سمى نفسه مؤمنا »)٦٢) .

ان هذه الأفكار كلها التى يرد بعضها فى فتاويه ، والبعض الآخر فى مقالاته ، والبعض الثالث فى رسائله وردوده على الذين يكتبون له ، لا تجعل منه مفكرا اقتصاديا أو اجتماعيا أو سياسيا ، ولكنها تدفعه الى صدارة التجديد فى الاسلام ، بتجديد حياة المسلم ، أو ما تواضعنا على تسميته بالاصلاح الدينى . غير انه ليس اصلاحا « نظريا » بل متصلا أوثق الاتصال بحياة المسلمين فى غناهم وفقرهم ، فى عملهم وانتاجهم ، فى تربيتهم وتعليمهم ، فى زواجهم وطلاقهم . لذلك كانت « الثنائية » الموروثة عن « فكر » الطهطاوى ،

---

(٥٩) راجع ما كتبه محمد عبده تحت عنوان « تعليم أولاد الفقراء » بالمجلد الثالث من أعماله الكاملة ــ الناشر نفسه ــ بيروت سبتمبر (أيلول) ١٩٧٢ ــ (ص ١٦٠ ــ ١٦٩) .

(٦٠) المجلد الثانى من « أعماله الكاملة » تحت عنوان « حب الفقر أو سفة الفلاح » ــ (ص ١٠ ــ ٢٢) .

(٦١) المصدر السابق (ص ١٦) .

(٦٢) تفسير آية البقرة (٢٨٢) ــ المجلد الرابع من الأعمال الكاملة .

موضع الاختبار الواقعى فى التطبيق على الحياة من جانب « فكر وممارسة » محمد عبده ، بحيث اضاف « الواقع » الى الفكر النظرى الشيء الكثير ٠ فالموقف من الارث والعمل كانتاج اجتماعى والمرأة ، أكثر دلالة على « اضافة التطبيق » من مجرد اصلاح التعليم واصلاح الازهر ، رغم اهميتها البالغة بل والاستثنائية ٠

واذا كان الامام محمد عبده ينظر مثلا الى فكرة « العائلة » النظرة الشائعة فى المجتمع الريفي الاقطاعى ، الا ان جوهر رؤياه للمرأة المسلمة ، يحررها من ربقة الجهل بالانحياز الى جانب تعليمها، ويحررها من سيادة الرجل في موضوع الطلاق بالاحتكام الى القضاء الشرعى ، ويحررها من سجن الرقيق الذى يستتر بتعدد الزوجات دون تحقيق العدل المطلق بينهن ٠ وسواء شارك الامام محمد عبده فى « تأليف » كتاب قاسم أمين « تحرير المرأة » أو لم يشارك ــ وسنناقش هذه القضية على أية حال ــ فان موقفه من الكتاب ، بعدم الافتاء ضده ، وبنصوصه هو شخصيا التى وردت فى تفسيره القرآنى وأعماله التربوية ، ما يقطع بأنه اتخذ موقفا « اسلاميا » لا يتعارض مع هوية الحياة الاجتماعية الوافدة على مصر منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ٠ وهو فى جملة هذه المواقف « يواجه » مشكلات حالة وراهنة ، لا نظريات أو احتمالات ٠٠ فهو يستنكر كيف ان « النساء قد ضرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن فى دينهن أو دنياهن بستار لا يدرى متى يرفع ، ولا يخطر بالبال ان يعلمن عقيدة أو يؤدين فريضة سوى الصوم ٠٠» الأمر الذى حشا « اذهانهن بالخرافات » (٦٣) ٠

أما فى « الطلاق » فاقترح عدة مواد قانونية تجعله شبه مستحيل الا فى الحالات القصوى التى ينفع فيها الانفصال الزوجان

---

(٦٣) الرد على هانوتو ــ المجلد الثالث من الأعمال الكاملة (ص ٢٠١ ــ ٢٣٤)٠

كلاهما (٦٤) ، وأما تعدد الزوجات فقد شرح « تاريخية » هذا النظام « البغيض » وموقف الاسلام منه هو اشتراط « الضرورة القصوى » كالعقم أو المرض المستعصى أو الافتراق الطويل أو الضرر المستمر ، ثم « العدل المطلق » فى المعاملة ٠ اى ان تعدد الزوجات هو الآخر شبه مستحيل (٦٥) ٠

وبالنسبة لكتاب « تحرير المرأة » الذى أصدره قاسم أمين عام ١٨٩٩ ، فقد حاول محمد عمارة ، مخلصا ، أن ينسب فصولا أربعة من فصوله هى « الحجاب الشرعى » و « الزواج » و « تعدد الزوجات » و « الطلاق » الى « فكر وصياغة » محمد عبده ، باستدلالات قوية من خارج وداخل النصوص (٦٦) ولكنها ـ مجتمعة ـ لا ترتفع عن مستوى « القرينة » الى مستوى « الدليل » ٠ والحقيقة ان هذه « المعركة » تكاد تكون فقهية لا تأثر لها فى تشخيص التكامل فى فكر محمد عبده ، ولا تضير من ناحية أخرى قاسم أمين ٠ ولكن المحقق عمارة يعتمد كثير على « التشابه » بين أفكار محمد عبده وأفكار قاسم أمين ، بينما المرء يرى فى التدقيق ان هذا كان طبيعيا ، سواء بالرجوع الى « أصول » محمد عبده الموقعة علنا باسمه ، أو الى « مواصلة » قاسم أمين لأفكاره فى كتابه التالى مباشرة « المرأة الجديدة » ٠

كذلك يعتمد عمارة على موقف محمد عبده من الكتاب ، فيظن خطأ ان « دفاع » محمد رشيد رضا فى « المنار » عن الكتاب كان

---

(٦٤) الطلاق ـ المجلد الثانى من الأعمال الكاملة ـ (ص ١١٦ ـ ١٣٢)

(٦٥) راجع « حكم الشريعة فى تعدد الزوجات » ـ المجلد الثانى من الأعمال الكاملة « ص ٧٨ ـ ٨٣) و « فتوى فى تعدد الزوجات » (ص ٩٠ ـ ٩٥) فى المصدر ذاته ٠

(٦٦) راجع هذه القضية مفصلا فى المجلد الأول من الأعمال الكاملة للامام محمد عبده (ص ٢٤٥ ـ ٢٦٢) ٠

موحى به من أســـــتاذه محمــــد عبده • فالحقيقة ان العكس هو الصحيح ، فقد كتب الشيخ رضا عن الكتاب بصفته « مؤلفـــا » لقاسم أمين ، ولم يوح من قريب أو بعيد ان هناك من شارك في التأليف • بل اننا لا نرى فيما كتبه رشيد رضا مجرد « دفاع » عن الكتاب ، بل هو « نقد » موضوعي ينتصف لبعض جوانبه ، ويقوم البعض الآخر •

انه يبدأ مقاله « وأما كتاب (تحرير المرأة) فانني وددت لو ينشر في « المنار » الا قليلا » (٦٧) • ثم يتنــاول قضية الحجاب كمـــا عرضها المؤلف ، فيرى ان قاسم أمين « توسع في بيان مضار هذا الحجاب » وأن كلامه « يجرىء المتفرجين على تعجل ما يشتهون من مشايعة الافرنج في عاداتهم » و « الحق انه ما كل ما يعلم يقــــال » و « ثم منتقد آخر هو ما في الكتاب من المنازع الاجتهادية ، وقد توسع فيها المؤلف في الكلام على الطلاق ، وكان ينتظر ان ينتقد هذا العلمـــاء ، ولكن علماءنا أمسوا في الغالب لا ينكرون منكرا ولا يعرفون معروفا » (٦٨) • الى هذا الحد وصــل النقد بالشيخ رضا لكتاب « تحرير المرأة » انه وصف بعض الاجتهادات بالمنكر • وهي « الاجتهادات » التي ينسبها عمارة الى الامام محمــد عبده ، فكيف يكون ذلك ؟ والطريف ان الشيخ رضا يذكر بهذا النقد من جديد في مقاله الآخر « كلمة في الحجاب » (٦٩) • وليس معنى ذلك مطلقا ان محمد عبده أو محمد رشـــيد رضـــا ، كانا ضد أفكار قاسم أمين ، بل العكس كانا معها تماما •• ولكن الموافقة لا تعني المشاركة ، وحتى المشاركة في التفكير لا تعني المطابقة في التأليف • وفي عدد ٦ فبراير (شباط) ١٩٠١ من « المنار » هناك تبرير لصمت

---

(٦٧) المنار ، عدد ١٨ ـ ٢ (ص ٢٨٣) •

(٦٨) المصدر السابق (ص ٢٨٥) •

(٦٩) المنار ، عدد ٢٦ ـ ٨ ـ ١٨٩٩ (عدد ٢٤ ـ السنة الثانية) ص ٣٧٠ •

محمد عبده عن « الافتاء » بشأن كتاب « تحرير المرأة » ، وكان طلب الفتوى قد وزع منشورا علنيا ، بقصد احراج الامام ، فكتبت « المنار » فى عددها المذكور تقول : ان الجواب يستلزم قراءة الكتاب « فى حين ان المفتى مثقل بالأعمال » ، و « ان الفتوى لا يفهمها الناس الا اذا قرأوا الكتاب ، وهو ما يؤدى نشر ضرره اذا كان ضارا » • ويستفاد من ذلك ان الامام محمد عبده قد اعتذر بالصمت عن « المواجهة » ، ولكن ذلك أيضا ، وبحد ذاته ، لايفيد ان المفتى كان ضد الكتاب ولا العكس انه شارك فى تأليفه •

كل ما فى الأمر ان هذه القضايا كلها جزء لا ينفصل عن « الاصلاح الدينى » الذى تفرغ له الامام محمد عبده ، خاصة فى أخريات عمره ، تفرغا كاملا ، أتاح له ان يباشر « التجديد » الرائد من هذا الموقع مباشرة فاعلة فى حياة المواطنين اليومية • وتلك طبيعة « المرحلة الثانية » فى مسيرة النهضة •

ولسنا نستطيع التصدى لأفكار محمد عبده المحورية حول الاصلاح الدينى ، ما لم نتضد لمواقفه من السلطة السياسية فى الاسلام أى « الخلافة » •• وهى القضية التى لم تواجه الطهطاوى مواجهة حادة ، بسبب الظروف التى حكمت عهد محمد على وعلاقته بالاستانة • ولكنها القضية التى واجهت « الأفغانى » ، فاتخذ من الباب العالى مواقف متناقضة تناقض مواقفه من الاستعمار الغربى بعواصمه المختلفة ، غير انه لم يتناقض مع نفسه ازاء الولاء « لمبدا الخلافة » و « سلطتها العثمانية » • بينما رأى عبد الرحمن الكواكبى ضرورة نقلها الى العرب ، فهو لم يعارضها من حيث المبدأ ، ولكنه عارض الهوية العثمانية وأراد استبدالها بالسلطة العربية •

محمد عبده له موقفان متناقضان • ومصدر التناقض هو انتماؤه للحزب الوطنى من ناحية ، وضعفه الشخصى فى العمل

السياسى من ناحية أخرى · انه ، على الصعيد النظرى البحت ، يرى « انه ليس فى الاسلام سلطة دينية ، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعـوة الى الخـير والتنفير عن الشر » (٧٠) ·· أى انه لا ينفى السلطة السياسية وحدها عن الاسلام ، بل السلطة الدينية أيضا · وفى هذا الصدد يقول فى وضوح تام « ·· وليس يجب على مسلم ان يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد الا عن كتاب الله وسنة رسوله · لكل مسلم ان يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله ، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف ·· فليس فى الاسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينيـة بوجـه مـن الوجوه » (٧١) · وهو يغمز بذلك الوضع الذى كان قائمـا فى « أوروبا المسيحية » ذات يوم طويل فى العصور الوسطى ، حتى انه يستكمل هذه الفكرة صراحة فى موضـع آخـر حيث يؤكد « ·· لم يعرف المسلمون فى عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التى كانت للبابا عند الأمم المسيحية ، عندما كان يعزل الملوك ويحرم الأمراء ، ويقرر الضرائب على الممالك ، ويضع لها القوانين الالهية » (٧٢) ·

وهو يسمى الأشـيـاء بأسمائها ، فيرفض ما يسمى عنـد الأوروبيين بالثيوقراطية « أى سلطان الهى ، فان ذلك عنـدهم هو الذى ينفرد بتلقى الشريعة عن الله وله حق الأثرة بالتشريع ، وله فى رقاب الناس حق الطاعة » (٧٣) اما الاسلام فقد « هدم بنـاء تلك

(٧٠) المجلد الثالث من « الأعمال الكاملة » ــ النص وارد فى فصل « السلطان فى الاسلام » من الرد على فرح أنطون ص ٢٨٨ ·

(٧١) عن « الأصل الخامس للاسلام » بعنوان « قلب السلطة الدينية » من الرد على فرح أنطون فى « الاضطهاد فى النصرانية والاسلام » بالمجلد الثالث من « الأعمال الكاملة » ص ٢٨٦ ·

(٧٢) من الرد على هانوتو فى « الاسلام والمسلمون والاستعمار » بالمجلد الثالث من « الأعمال الكاملة » ص ٢٢٣ ·

السلطة ، ومحا أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم · لم يدع الاسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على ايمانه ، على ان الرسـول عليه السـلام كان مبلغا ومذكرا لا مهيمنا ولا مسيطرا » (٧٤) · ويستشهد الامام محمد عبده بالآية القرآنية (الغاشية) : « فذكر انما انت مذكر ، لست عليهم بمسيطر » ويعقب « ولم يجعل لأحد من أهله ان يحل رلا ان يربط لا فى الأرض ولا فى السماء · بل الايمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله ، سوى الله وحده ، يرفع عنه كل رق الا العبودية لله وحده ، وليس لمسلم مهما علا كعبـه فى الاسـلام على آخـر مهما انحطت منزلتـه الا حق النصيحة والارشاد » (٧٥) ·

بل هو ينفي ، لا عن الأشخاص فحسب ، وانما عن مؤسسات السلطة أى طابع دينى ، كدار القضاء أو الافتاء ، أو علماء الدين ، أو شيخ الاسلام ، فيسأل ويجيب « يقولون : ان لم يكن للخليفة ذلك السلطان الدينى أفلا يكون للقاضى أو للمفتي او شيخ الاسلام ؟ وأقول : ان الاسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام ، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهى سلطة مدنية قررها

---

(٧٣) من « السلطان فى الاسلام » ـ الأصل الخامس للاسلام ـ قلب السلطة الدينية ـ الرد على فرح انطون فى « الاضطهاد فى النصرانية والاسلام » بالمجلد الثالث من « الأعمال الكاملة » ص ٢٨٥ ·

(٧٤) عن « الأصل الخامس للاسلام » المذكور سابقا فى المجلد الثالث من « الأعمال الكاملة » ·

(٧٥) المصدر السابق (ص ٢٨٥ و ٢٨٦) · وعلينا أن نلاحظ هنا أن عبارة « ولم يجعل لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط » هى اشارة اعتراضية على آية الانجيل التى يوجه فيها الخطاب لتلاميذ المسيح « ·· وما تحلونه على الأرض يكون محلولا فى السماء وما تربطونه على الأرض يكون مربوطا فى السماء » · كما ينبغى أن نلاحظ عبارة « مهما علا كعبه فى الاسلام » و « مهما انحطت منزلته » فالمقصود فى الحالين هو المنزلة الاجتماعية للفرد فى مجتمع المسلمين ·

الشرع الاسلامي ، ولا يسوغ لواحد منهم ان يدعي حق السيطرة على ايمان أحد أو عبادته لربه ، أو ينازعه في طريق نظره » (٧٦) ٠

بالرغم من الميول العثمانية الشائعة للحزب الوطني ، فقد جاء في المادة الخامسة من « البرنامج » الذي صاغه محمد عبده لهذا الحزب ما يلي « الحزب الوطني حزب سياسي ، لا ديني ، فانه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب ، وجميع النصارى واليهود ، وكل من يحرث أرض مصر ، ويتكلم لغتها منضم اليه ، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ، ويعلم ان الجميع اخوان ، وان حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية ، وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب » (٧٧) وهذه الاشارة الأخيرة تتجاوز برنامج الحزب الى « الرأي الشخصي » الذي يتبناه محمد عبده وبعض زملائه من مشايخ الأزهر ٠

جملة « الآراء » هذه التي وردت في مناسبتين فكريتين حاسمتين (عما الرد على فرح انطون عام ١٩٠٢ ، والرد على هاناتو عام ١٩٠٠) تبلور موقفا علمانيا ضد الثيوقراطية ، وموقفا ديموقراطيا ضد الأوتوقراطية ٠ وهو موقف نظري صرف ، يرد به الامام على كاتبين مسيحيين أحدهما لبناني والآخر فرنسي ٠ وفي تقديري ان هذه « الآراء » تكشف « حقيقة » تفكير محمد عبده في قضية « السلطة والاسلام » ٠ اما حين كانت تؤدي « وجهة النظر » هذه « اختبارا عمليا ، أو تواجه امتحانا في التطبيق ، فان الأمر كان يختلف ٠

---

(٧٦) عن « السلطان في الاسلام » السابق ذكره في المجلد الثالث من « الأعمال الكاملة » ص ٢٨٩ ٠

(٧٧) ورد النص في مقدمة م٠ عمارة بالمجلد الأول من الأعمال الكاملة للامام محمد عبده — ص ١٠٧ و ١٠٨ ٠

يقول بلنت في كتابه « التاريخ السرى لاحتلال انكلترا مصر » ان الشيخ محمد عبده كان « فيما يختص بالخلافة يشـاطر كل المسلمين المستنيرين رأيهم في وجوب اصلاحها وتجديدها على قواعد روحية ٠ وقد شرح لى كيف يؤدى حسن استخدام سلطتها على وجه شرعى الى مساعدة حركة الترقى الأدبى » ، وأن الخلفاء أو السلاطين أو الأمراء « يستطيعون القيام بالشطر الأكبـر من العمـل لخير الجميع ٠ أما اذا لم يمكن حملهم على القيام بواجبهم فلا مناص من البحث عن أمير آخر للمؤمنين » (٧٨) ٠ ويتضح من النص ، ان محمد عبده لم يكن « ضد » الخلافة ، وأنه كان يراها « أمرا واقعا » وأنه كان يرى تجديدها على « قواعد روحية » نشدانا « الترقى الأدبى » و « خير الجميع » ٠

غير ان آراء محمد عبده هنا ، سواء تلك التى وردت في رسائله وكتاباته للانكليزى بلنت ، أو في مقالاته أثناء وجوده في بيروت منفيا ، هى آراء ومواقف عندما يقول في احدى رسائله الى بلنت مثلا « ٠٠ أريد ان أزيل من العقول هذا أضعف جوانب حياته » ٠ وفى بعض اللحظات النادرة كان يفيق الى حقيقة تفكيره ، عنـدما يقول في احدى رسائله الى بلنت مثلا « ٠٠ أريد ان أزيل من العقول هذا الوهم السائد في ادعاء البعض ان عرابى أو الحزب الحربى ، أو الحزب الوطنى آلة في يد الأتراك ، فان كل مصرى ، سواء أكان من العلماء أو الفلاحين أو الصناع أو التجار أو الجنود أو الموظفين أو السياسيين ، أو غير السياسيين يكره الأتراك ويمقت ذكراهم ، ولا يستطيع مصرى ان يفكر في نزول الأتراك بلادنا بدون ان يشعر بعاطفة قوية تدفعه الى امتشاق سيفه والهجوم على هذا المعتدى ٠

ان الأتراك ، ظلم ، وقد تركوا في بلادنا من آثار السـوء ما لا تزال قلوبنا تضرب منه ضربان الجرح ، فلسنا نريد رجعهم ، ولسنا نريد أن نعود الى معرفتهم » الى ان يقول : « ٠٠ ولست أنكر

ان فى مصر أتراكا وشراكسة يدافعون عن الباب العالى ، ولكنهم قليلون من جانب أولئك الذين يحبون بلادهم » (٧٩) ٠

هذا ما « كتبه » محمد عبده لبلنت ٠ والمثير انه يرسم خريطة اجتماعية واضحة لمصر فى ذلك الوقت ، تضع النقاط السياسية على الحروف الاقتصادية بدقة نادرة ٠ انها أشبه ما تكون « بالجبهة الوطنية » التى تضم ، بقيادة الطبقة المتوسطة الناشئة مختلف شرائح المجتمع « الوطنى » المصرى : الفلاحون والصناع والتجار (أى المنتجون) ، ثم الجنود والموظفون (أى جهاز الدولة) يسبقهم جميعا « العلماء » ، ويلحق بهم « السياسيون » ٠ أما الجبهة الأخرى « العثمانية » فنضم « الأتراك والشراكسة » أى الأجانب ٠ فى هذا السياق نفهم « الموقف الفكرى » للامام محمد عبده من قضية الخلافة ٠

أما حين يصبح فى بيروت تحت الهيمنة المباشرة للسلطنه العثمانية ، فانه يتخذ موقفا مغايرا تماما ، يتحدث الى الناس فى خطاب عام فيقول « أفتتح كلامى بالدعاء لمولانا أمير المؤمنين ، وخليفة رسول رب العالمين ، السلطان عبد الحميد خان ، فمقام هذا الخليفة الأعظم فينا هو الحافظ لنظامنا ، والمحامى عن مجدنا ، والأخذ بميزان القسط بيننا ، وهو هادينا الى أفضل سبلنا ، فهو ولى النعمة علينا ، ولو أفرغنا جميع أوقاتنا فى الدعاء لعظمته ما أديناه حقه علينا ٠٠ » (٨٠) ٠

---

(٧٨) الطبعة العربية ـ (ص ١٤٣ و ١٤٤) ٠

(٧٩) عن المجلد الاول من « الاعمال الكاملة » ص ١١٢ ٠

(٨٠) عن مجلة « ثمرات الفنون » البيروتية ـ عدد ٥٩١ سنة ١٨٨٦ وقد القى هذا الخطاب فى « المدرسة السلطانية » التى كان يعلم بها فى بيروت ٠ وقد نشر تحت عنوان « مراسلات » بالمجلد الاول من « أعماله الكاملة » ص ٦٤٨ ٠

وفي الخطاب نفسه ينادى بتعميم لغتين أولهما «اللغة التركية ، فانها لغة دولة قامت بشأن الممالك الاسلامية ما يقرب من سبعة قرون .. ثم هي اللغة الرسمية في الممالك العثمانية ، فبها حياتنا السياسية ، وبها نقف على هدى مولانا الخليفة الأعظم أيده الله بنصره . واللغة العربية ، وهي لغة القرآن الشريف » (٨١) .

وعن الدولة العثمانية ، في مكان آخر ، يقول « ان من له قلب من أهل الدين الاسلامي يرى ان المحافظة على الدولة العلية العثمانية ثالثة العقائد بعد الايمان بالله ورسوله » (٨٢) و « اني على ضعفي - والحمد لله - مسلم العقيدة ، عثماني المشرب ، وان كنت عربي اللسان ، لا أجد في فرائض الله ، بعد الايمان بشرعه والعمل على أصوله ، فرضا أعظم من احترام مقام الخلافة ، والاستمساك بعصمته ، والخضوع لجلالته ، وشحذ الهمة لنصرته بالفكر والقول والعمل ما استطعت لذلك سبيلا . وعندي ان لم أقم على هذه الطريق فلا اعتداد عند الله بايماني ، فانما الخلافة حفاظ الاسلام ودعامة الايمان ، فخذالها محاد الله ورسوله ومن حاد الله ورسوله فأولئك هم الظالمون » (٨٣) .

بل هو يذهب الى حد اعلاء شأن « الخلافة » على « الوطن » ، فيرى في « لائحة اصلاح التعليم العثماني » المشار اليها ان « من ظن ان اسم الوطن ، ومصلحة البلاد ، وما شاكل ذلك من الألفاظ الطنانة يقوم مقام الدين في انهاض الهمم وسوقها الى الغايات المطلوبة منها ، فقد ضل سواء السبيل » (ص ٧٢ من المجلد الثالث) .

---

(٨١) المصدر السابق ص ٦٥٠ .

(٨٢) من « لائحة اصلاح التعليم العثماني » - المجلد الثالث من « الأعمال الكاملة » ص ٧٢ .

(٨٣) من « لائحة اصلاح القطر السوري » التي كتبها ورفعها الى الوالي التركي في بيروت ، والنص مأخوذ عن المجلد الثالث من « الأعمال الكاملة » ص ٩١ .

أكثر من ذلك ، يعقد مقارنة طريفة بين المسلمين واليهود ، دفاعا عن الدولة العثمانية ، فيقول : « لا يوجد مسلم يريد لهذه الدولة سوء ، فانها سياج ، فى الجملة ، واذا سقطت نبقى نحن المسلمين كاليهود ، بل أقل من اليهود ، فان اليهود عندهم شيء يخافون عليه ويحفظون به مصالحهم وجامعيهم ، وهو المال » (٨٤) ٠

وبين عامى ١٩٠٢ و ١٩٠٣ يعود محمد عبده فيغمز الدولة العثمانيه ــ على حد تعبير محمد عمارة (٨٥) ــ « فى صميم المبرر الذى تستند اليه فى ابقاء سيطرتها على غير الأتراك من الأجناس والقوميات ، مبرر (رابطة الدين والملة) التى تدعى قيامها على رعايتها وحفظها ٠٠ فينحدث عن ان الاسلام دين عربى ، وان العرب هم أحق الناس برعايته والوقوف عند حدوده ٠ ويرد القصور عن بلوغ هذه الغاية الى السلطة الأعجمية التى اجتاحت العالم الاسلامى منذ عهد الخليفة العباسى المعتصم ، الذى استند على (الترك) وغير العرب من العناصر والأجناس حتى [استعجم الاسلام وانقلب أعجميا] ٠٠ » ٠ غير انه حين استأذن السلطان عبد الحميد فى ٣١ يوليو (تموز) عام ١٩٠١ فى السفر الى الاستانة كان قد كتب له استنكارا ينفى فيه ما يشاع عن مناهضته للسلطنة العثمانية ، واسترحاما يقول « يمر بخاطرى ان أرباب المفاسد أنفسهم يحولون بينى وبين خدم (أى خدمات) كان يمكننى بتوفيق الله ومدد رسوله ان أقوم بها للذات الشاهانية خاصة دون سواها » (٨٦) ٠

---

(٨٤) من « حديث عن الدولة العثمانية » دار بين الامام محمد عبده وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا عام ١٨٩٧ والنص مدرج فى المجلد الأول من « الأعمال الكاملة » ص ٧٣٢ ٠

(٨٥) المجلد الأول ص ١١٦ ويحيلنا المحقق صاحب المقدمة بالنسبة للنصوص الى المجلد الثانى « رحلة فى صقلية » والمجلد الثالث « الاسلام والنصرانية بين العلم والمدينة » ٠

(٨٦) المجلد الأول ص ٧٣٩ ٠

على أية حال ، فان المواقف السياسية للامام محمد عبده تبرز ولاءه للخلافة ، بينما آراؤه الفكرية تظهره عكس ذلك • وهو فى « المواقف العملية » لا يؤثر كثيرا فى الجمهور الواسع ، ولا فى مجرى تطور الفكر المصرى نفسه • اما تأثيره الحقيقى فقد حفر مجراه عبر « الآراء الفكرية » التى يتضح منها انتماؤه الأصيل الى فكر النهضة الأولى ، حيث يفصل الطهطاوى بين الدين والدولة . وكذلك انتماؤه الى « فعل » النهضة الثانية ، حيث خلت مسودة الدستور العرابية من أى نص على دين ما للدولة •

الموقف الفكرى النظرى ــ لا السياسى العملى ــ من الخلافة العثمانية ، هو العمود الفقرى » للاصلاح الدينى » عند محمد عبده ، مهما تفرع هذا الاصلاح الى مواقف جزئية من التربية والتعليم (وبخاصة اصلاح الأزهر والتعليم الاسلامى العالى عموما) ، ومواقف جزئية من حرية المرأة ، والاقتصاد الوطنى ، والاحتلال الأجنبى ، وما الى ذلك من تفاصيل لا تغنى بأية حال عن الجوهر • وهو «العودة الى الينبوع » أى « الأصول » التى لا تخرج عن كلام الله وسنة رسوله ، (القرآن والسيرة النبوية) دون العودة فى سبيل ذلك الى الأولين من الفقهاء والمفسرين •

ان التفسير « الجديد » للقرآن الذى قدمه الامام محمد عبده يشتمل على معطيات « العقل » دون « النقل » ، فيخاطب أحد أعضاء جمعية « العروة الوثقى » قائلا : « داوم على قراءة القرآن ، وتفهم أوامره ونواهيه ، ومواعظه وعبره ، كما كان يتلى على المؤمنين والكافرين أيام الوحى ، وحاذر النظر الى وجوه التفاسير الا لفهم لفظ مفرد غاب عنك مراد العرب منه ، أو ارتباط مفرد بآخر خفى عليك متصله ، ثم اذهب الى ما يشخصك القرآن اليه ، واحمل بنفسك على ما يحمل عليه ، وضم الى ذلك مطالعة السيرة النبوية ، واقفا عند الصحيح المعقول ، حاجزا عينيك عن الضعيف

المبذول » (٨٧) ٠ فهو يرى العقل « قوة القوى الانسانية وعمادها » ، وأن الله قد « أطلق للعقل البشرى ان يجرى فى سبيله الذى سنته له الفطرة بدون تقييد » (٨٨) ٠

وهو يكتب لأحد علماء الهند حول أسانيد السابقين متسائلا « ما قيمة سند لا أعرف بنفسى رجاله ، ولا أحوالهم ، ولا مكانهم من الثقة والضبط ؟ وانما هى أسماء تتلقفها المشايخ بأوصاف نقلدهم فيها ، ولا سبيل لنا الى البحث فيما يقولون ؟ » (٨٩) ٠

ولا يخلط الشيخ محمد عبده بين الدين والعلم ، فيضع البداية الصحيحة لفهم « القرآن » الذى لا يجوز الترادف بينه وبين منجزات العلم والعقل واعتساف القول بأن ما اكتشف ويكتشف قد ورد فيه « فالقرآن يذكر اجمالا من آثار الله فى الأكوان ، تحريكا للعبرة ، وتذكيرا بالنعمة ، وحفزا للفكرة ، لا تقريرا لقواعد الطبيعة ، ولا الزاما باعتقاد خاص فى الخليفة ٠٠ » (٩٠) ٠

هكذا يمكن ايجاز الدعوة الاصلاحية للامام محمد عبده فى « تنقية الاسلام » من شوائب عصور الانحطاط والعودة الى التراث دون وسائط أو نقل أو تقليد ٠ ثم « اعادة النظر » فى كل ما يتصل بالمذاهب الاسلامية فى ضوء العلم المعاصر ، فـ « لايجوز ان يقام الدين حاجزا بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات المملكة بقدر الامكان ، بل يجب أن يكون الدين باعثا لها على طلب العرفان ، مطالبا لها باحترام البرهان ،

---

(٨٧) من رسالة الى « ٠ش٠ى » ورد هذا الجزء منها فى المجلد الأول من « الأعمال الكاملة » ص ١٨٣ ٠

(٨٨) المرجع السابق ص ١٨٣ و ١٨٤ ٠

(٨٩) المرجع السابق ص ١٨٤ ٠

(٩٠) المرجع السابق ص ١٥٨ ٠

فارضا عليها ان تبذل ما تستطيع من الجهد فى معرفة ما بين يديها من العوالم .. ومن قال غير ذلك فقد جهل الدين وجنى عليه جناية لا يغفرها له رب العالمين » (٩١) .

ويمكن القول بعد هذه الاستشهادات العديدة ان انفتاح محمد عبده على الفكر الغربى الحديث ـ رغم تحفظاته وخلافاته الحادة أحيانا مع هذا الفكر ـ قد أثمر على الأقل فكرة درء الانحطاط المادى والمعنوى عند المسلمين ، بانقاذ « الجوهرى » فى الاسلام من براثن التخلف ، والتفاعل مع « الحضارة الحديثة » بمنطق هجين ، براغماتى حينا ووضعى أحيانا . لقد كانت حواراته ومراسلاته وقراءاته ومقابلاته ، مع رينان أو سبنسر أو تولستوى ، مع ابن سينا والمعتزلة وابن شد ، بمثابة « الخميرة » التى عجنب فكره بمنهج « النهضة الثانية » .

واذا كانت اجتهاداته النظرية ـ فى رسائله وفتاويه ومقالاته وقراراته ومشاركاته ـ تصب فى نهر التجديد الحضارى للمسلم المعاصر ، فانها أيضا كانت بذورا فى اصلاح الأزهر والقضاء الشرعى وحتى اللغة العربية ، نمت بعد ذلك . ويبقى له « المنهج » ذو الرؤية التوفيقية ، أو الثنائية ، فى ميدان الاصلاح الدينى الذى تفرغ له ، خاصة بعد هجره العمل السياسى . وان كانت سمة « التفرغ » من علامات المرحلة الثانية فى « النهضة » .. حيث نلاحظ على رجال هذه المرحلة الرئيسيين ، كقاسم أمين وعبد الله النديم ، أو الثانويين كمحمود سامى البارودى والمويلحى ، التفرغ ذاته .



(٩٠) المرجع السابق ص ١٨٥ .

(٩١) من « رسالة التوحيد » بالمجلد الثالث من « الأعمال الكاملة » (ص ٢٥٣ ـ ٥٥٠) .

٧ ـ كانت المرحلة الثانية من عصر النهضة أشبه ما تكون بالدوامة التى فجرتها الثـورة العرابية بينبوعها الواحد ، هو استقلال مصر وتقدمها الحضارى ، ولكن تياراتها تتعدد ولا تشكل فى خاتمة مطافها دائرة واحدة ، بل تنتهى الى مصاب مختلفـة . ولم يكن هناك « نموذج فكرى واحد شـامل » كالطهطاوى مثلا ، بل كانت هناك نماذج تعبر عن تخصصـات هى فى الحقيقة زوايا للرؤية .. فالامام محمد عبده كان يعنيه تنقية « الاصلاح الدينى » من شوائب عصر الانحطاط ، وما قاله فى القوانين والحكام وحرية المرأة والعـدل الاجتمـاعى ، لا يخـرج بأية حـال عن زاوية الاصلاح الدينى المستنير بما جرى فى الغرب لحظة انعتاقه من أسر الكهنوت فى العصور الوسطى ، الى رحـاب النهضة فى العصور التالية .. وكان « التركيب » الذى توصل اليه وهو « العودة الى الينبوع » أى الى الاسلام : فى جانبه الجغرافى هو « الشرق » ثم « مصر » وفى جانبه الايديولوجى هو القرآن والسنة ، دون رفضه « للحوار » مع الحضارة الحديثة .

أما قاسم أمين (١٨٦٥ ـ ١٩٠٨) فقد نشر عام ١٨٩٩ كتابه الصغير الشهير « تحرير المرأة » وقد تبنى فيه المفهوم الداروينى للانحطاط ، وطبقه على المجتمع الاسلامى فى مصر ، وكاد يستخلص ان الانحطاط قدر محتوم علينا حسب قوانين « الانتقاء الطبيعى » . وهو أيضا لا يرى فى الاسلام سببا من أى نوع لما تدهورت اليـه الأحوال ، وانما يرى الفساد القادم الى الاسلام مع الذين وفدوا اليه من الخارج فشوهوه وجمدوه .

ويتخذ من قضـية المرأة زاوية جديدة لرؤية الانحطـاط واحتمالات البعث على السواء . وأن تقدم المرأة أو تخلفها فى نظره هو المقياس الوحيد ـ كما يقول شـارل فورييه تماما ـ لتقـدم المجتمع أو تخلفه .

ان حجابها أو سفورها ، جهلها أو تعلمها ومشاركتها في الحياة العامة أو عزلتها ، هو انعكاس حتمي لحجاب المجتمع وسفوره وجهله وتعلمه ومشاركته أو عزلته . واذا كان الحجاب ماديا عند المرأة فهو معنوى عند الرجل وفى الجهل هما سواء ، وكذلك فى الموقف من الحياة العامة .. فحرية المرأة وعبوديتها يعكسان فى دقة حرية الرجل وعبوديته أيضا . وبالرغم من ان قاسم أمين ـ الكردى الأصل ، ذا التربية الفرنسية ، والذى عمل قاضيا ـ قد استشهد فى كل آرائه بالآيات القرآنية والاحاديث النبوية الا أن ضجة عاتية أثارها كتابه فور صدوره ، ودفعته عام ١٩٠٠ الى اصدار كتاب آخر هو « المرأة الجديدة » تحول فيه الى الاستشهاد بالفكر الغربى الحديث ـ وخاصة هربرت سبنسر ـ مباشرة ودون لف أو دوران « فانظر الى البلاد الشرقية ، تجد ان المرأة فى رق الرجل ، والرجل فى رق الحاكم . فهو ظالم فى بيته مظلوم اذا خرج منه . ثم انظر الى البلاد الأوروبية تجد ان حكوماتها مؤسسة على الحرية واحترام الحقوق الشخصية ، فارتفع شأن النساء فيها الى درجة عالية من الاعتبار ، وحرية الفكر والعمل » .

ولعله من المفيد الاشارة هنا الى « المعركة » شبه الاكاديمية التى يثيرها فى العادة الكتاب الأول لقاسم أمين « تحرير المرأة » .. فقد ورد فى مذكرات « فارس نمر » صاحب « المقتطف » بشأن الكاتب والكتاب ان مؤلفا فرنسيا هو الدوق داركور « لم يكن فى صف النهضة النسائية التى كانت تمثلها الأميرة نازلى » ألف كتابا رد عليه قاسم أمين بالفرنسية فى كتاب « يتناول الرد على مطاعن الكاتب الفرنسى ، ويرفع من شأن الحجاب ، ويعده دليلا على كمال المرأة ، ويندد بالداعيات الى السفور واشتراك المرأة فى الأعمال

---

(٩٢) مجلة « الحديث » ـ حلب ـ يناير (كانون الثانى) ١٩٣٩ ص ٨٨ ، ٩٢ .

العامة » (٩٢) • وحين ظهر هذا الكتاب استاء منه ، كما يقول نمر « باشا » محمد المويلحي ، ومحمد بيرم ، وسعد زغلول ، لأنه يعد تعريضـــا بالأميرة نازلي ، فاتفقوا على ان يتولى صـاحب المقتطف الرد عليه • غير ان قضاة محكمة الاستئناف من زملاء قاسم أمين احتجوا على مقالات فارس نمر ، فتطوع الامام محمد عبده بالتدخل لدى الأميرة لتسمح بتوقف الرد • وفي أحد لقاءات صالونها الأدبي والسياسي قام الامام محمد عبده بالوساطة ، ولكن تبين ان الأميرة لم تكا قرأت الكتاب •• فلما نبهها محمد المويلحي الى محتوياته ، ثارت على الامام وقاسم أمين معا الى ان اعتذر الأخير لها • ويختتم فارس نمر هذه النقطة من المذكرات قائلا « •• واذا به يضع كتابه عن تحرير المرأة •• بعد ان كان أكثر الناس دعوة الى الحجاب » • ويضيف داود بركات صراحة ان قاسم أمين كتب « تحرير المرأة » لصلح خطأه في حق الأميرة نازلي ، فقـــد كانت نتيجة غضبهـا « ان يصلح قاسم أمين خطأة بكتاب ينشره » (٩٣) وذلك حتى لا يفقد الحزب الذى ينتميان اليــه نفوذ الأميرة في الصراع ضـــد القصر والخديو عباس حلمي • وهي ذاتهـــا الفكرة التي دفعت البعض للاعتقاد بأن اللورد كرومر أيضا لم يكن بعيدا عن الموضوع برمته ، للعـلاقة القوية بين نازلي وقصر الدوبارة ، حيث كان الاحتـــلال البريطاني يتبنى في ذلك الوقت الحزب الوطني المعتدل •

أيا كانت صحة هذه المعلومات حول « ظهور » كتاب قاسم أمين، فالأرجح ان فكرة الاعتذار للأميرة ليست مبررا كافيـــا لتأليف « تحرير المرأة » ، خاصة ، وأن المسافة الزمنية بين رد قاسم أمين على الكاتب الفرنسي (وهو الذى أثار نازلي) ، وهذا الكتاب تبلغ ست سنوات تقريبا •• فكتاب داركور صدر عام ١٨٩٣ والرد

---

(٩٣) جريدة « الأهرام » المصرية – ٤ ايار (مايو) ١٩٢٨ •

الفرنسي لقاسم أمين صدر فى أوائل عام ١٨٩٤ ، بينما « تحرير المرأة » صدر عام ١٨٩٩ ٠

ومن ناحية أخرى فقاسم أمين لم يغير معتقداته الأساسية بين الرد الفرنسي والكتاب العربى ، فهو لم يطالب فى كتابه الجديد بالسفور المطلق بل بالحجاب الشرعي . حيث تكشف المرأة « وجهها وكفيها » فقط ٠ وهو لم يطالب بالتعليم الكامل للمرأة ، بل بالحد الأدنى وهو « التعليم الابتدائى » فقط ٠ وهو لم يطالب بأن تشتغل المرأة بالحياة العامة ، بل ان تعمل فى البيت بذكاء فقط ٠ ومن ثم فالكتاب ليس تراجعا عما قاله فى رده الفرنسي ، ولا اعتذارا لأحد ٠ وانما الكتاب يشكل أحد عناصر فكر النهضة فى مرحلتها الثانية ، حيث لا تعود « المجردات » هى المقياس ، بل المجتمع الملموس ٠ وهو الفكر الذى لا يتخلى عن « الثنائية » باعتماد « الاسلام الصحيح» معيارا وحيدا للتحرر ، فالشريعة الاسلامية فى » تحرير المرأة » هى الميزان ، والاستشهاد بالقرآن هو الأساس ٠ وكل ما يفعله قاسم أمين انه يرد « انطلاق المرأة » الى عصور الانحطاط فى الاسلام ٠

وهنا ندلف الى جانب آخر من جوانب المعركة شبه الاكاديمية حول هذا الكتاب ٠ عنيت علاقة الامام محمد عبده به ٠ وفى كتابها المشترك مع الدكتور ابراهيم عبده عن « تطور النهضة النسائية فى مصر » نقرأ لدرية شفيق « انه فى سنة ١٨٩٧ اجتمع الأستاذ الامام وسعد باشا زغلول ولطفى السيد وقاسم أمين فى جنيف ، وأخذ الأخير يتلو على الامام بعض فصول من كتابه عن تحرير المرأة ، فكان يوافق على ما فيها ٠ وقيل ان بعض فقرات هذا الكتاب تنم عن أسلوب الشيخ محمد عبده نفسه » (٩٤) بل ويرى المؤلفان ـ تحديدا ـ ان الشيخ محمد عبده قد كتب الجوانب الدينية ، وأن قاسم أمين اكتفى بالبحث الاجتماعى ٠ بينما نقرأ أيضا رأيا مخالفا

لابراهيم رمزى فى جريـدة « الجريدة » (٢٣ فبراير ـ شـباط
١٩٠٨) وهو تاريخ قريب نسبيا لزمن صدور الكتاب ، ينفى فيه
نفيا قاطعا ان تكون هنـاك يد للشيخ الامام فى تأليفه كتـاب
« تحرير المرأة » · ثم يبذل الباحث المصرى د · محمد عمارة جهدا
مضنيا فى تقديمه لأعمال محمد عبده الكاملة ليؤيد الفكرة القائلة ·
بأن الامام شارك فعلا فى تأليف الكتاب ·

أيا كان الأمر ، فالشيخ رشـيد رضا ـ تلميذ الامام الوفى
ومؤرخ سيرته ـ كتب فى « المنار » مرتين على الأقل دون أية اشارة
مضنيا فى تقديمه لأعمال محمد عبده الكاملة ، ليؤيد الفكرة القائلة
« تحرير المرأة » · ثم يبذل الباحث المصرى د · محمد عمارة جهدا
أو ايحاء بأن محمد عبده قد أسهم فى تأليف الكتاب · بل يبدو ،
١٩٠٨) وهو تاريخ قريب نسبيا لزمن صدور الكتاب ، ينفى فيه
نفيا قاطعا ان تكون هناك « يد » للشيخ الامام فى تأليف كتاب
رغم اعجابه بآراء قاسم أمين ، متحفظا حين يقول : « وأما كتاب
تحرير المرأة فانى وددت لو ينشر فى المنار الا قليلا » (العدد ١٨
السنة ٢ ـ ١٨٩٩ ص ٢٨٣) ، ونستطيع تصور هذا (القليل)
حين يستطرد (ص ٢٨٥) قائلا عا المؤلف أنه « توسع فى مضار
هذا الحجـاب ·· ومثل هذا القول يجـرىء المتفرنجين على
تعجل ما يشتهون من مشايعة الافرنج فى عاداتهم » ويأخذ عليـه
« انه ما كل ما يعلم يقال ، وأنه ينبغى لمن يكتب فى الاصلاح ان
يجمل فى الكلام عن المسائل التى لا يطلب العمل بها فى الحال ،
حتى اذا ما جاء وقت العمل ، فان الحاجة تتكفل بالبيان » (الصفحة
نفسها) و « ثم منتقد آخر وهو ما فى الكتاب من المنازع الاجتهادية
وقد توسع فيها المؤلف فى الكلام على الطلاق · وكان ينتظـر ان
ينتقد هذا العلماء ، ولكن علماءنا أمسوا فى الغالب لا ينكرون منكرا

(٩٤) طبعة القاهرة ١٩٤٥ (ص ٢٧٤ ، ٢٧٥) ·

لابراهيم رمزى فى جريدة « الجريدة » (٢٣ فبراير ـ شـباط ولا يعرفون معروفا » (الصفحة نفسها) ٠

وتحت عنـوان « كلمـة فى الحجاب » يعود الشيخ رضـا فى افتتاحية « المنار » [العدد ٢٤ السنة الثانية ، ١٨٩٩] الى الموضوع ذاته مؤكدا الاختلاف بينه وبين مؤلف « تحرير المرأة » ، وان ركز على أوجه الاتفاق ٠ ومرة أخرى لا يوحى الكاتب من قريب أو من بعيد ان هناك شريكا لقاسم أمين فى « تاليف » الكتاب ٠ ورغـم ذلك أقول : ان هذا لا يمنع من ان يكون الامام محمد عبده شريكا له فى الآراء والأفكار ، وربما ساعده فى الجوانب الدينية الخاصـة بالشريعة الاسلامية ٠٠ و « المعنى » المستخلص من هذا الاحتمال القوى هو ان فكر النهضة فى هذه المرحلة كان منسجما مع متطلباتها ورموزها الكبرى ٠

الا اننا نلاحظ على صعيد الفكر المجرد ، ان قاسم أمين تجاوز « تحرير المرأة » بخطوات بعيدة فى كتابه الثانى « المرأة الجديدة » الذى أصدره فى العام التالى ١٩٠٠ وقد كان محمد عبده شريكا هذه المرة فى « الدفاع غير المباشر » عن الكتاب ، وذلك برفضـه اصدار فتوى ضده ٠ وكتاب « المرأة الجديدة » لا يشكك أحد فى ملكيته الكاملة والخالصة لقاسـم أمين ٠ وفيه يتخلى المؤلف عن الاستشهاد بالشريعة الاسلامية ، وتقتصر مصادره على الفكر الغربى أساسا ، والفرنسى على نحو الخصوص ٠

وقبل ان نقارن بين الكتابين ودلالة الفوارق بينهما على مسيرة النهضة الثانية ، نختتم علاقة الامام محمد عبده بفكر قاسم أمين ، بأن خصوم الامام طبعوا « سؤالا » باسم المواطن محمد أفندى عبده البابلى ، ووزعوه على الجمهور ، والسؤال موجه الى « مفتى الديار » على النحو التالى « هل رفع الحجاب عن المرأة ، واطلاقها فى سبيل حريتها بالطريقة التى يريدها صـاحب كتاب « المرأة الجديدة »

يســمح به الشرع أم لا ؟ » فما كان من الامام الا ان اتخذ جانب الصمت ، وترك « الكلام » للمنار التى نشرت فى عدد ٦ فبراير (شباط) ١٩٠١ ما يلي :

١ ــ ان الاستفتاء جاء على خلاف المعهود ، بأن وزع على الجمهور ٠
٢ ــ ان الجواب عليه يستلزم قراءة الكتاب ، فى حين ان المفتى مثقل بالأعمال ٠
٣ ــ ان الفتوى لا يفهمها الناس الا اذا قرأوا الكتاب ، وهو ما يؤدى الى نشر ضرره ، اذا كان ضارا ٠
٤ ــ ان فتوى الامام ستكون على المذهب الحنفي الذى عينته الحكومة ليفتى على أساسه ، فى حين ان بعض المذاهب قد أباحت كشف المرأة لوجهها ويديها « وجواز معاملة الرجال فى غير خلوة ٠ وهذا كل ما يطلبه الكتاب من أبطال الحجاب » ٠

ثم استطردت « المنار » لتقول : « ٠٠ كل هذا يدلنا على ان السائل أخطأ فى السؤال ٠ وأنه لا يلقى جوابا » ٠ ومن الواضح ان الامام محمد عبده شخصيا هو صاحب الرد ٠٠ فقد اختار موقفا « وسطا » لا يخالف الضمير ٠ ولو انه أجاب بما يراه حقا لفقد وظيفته ، ولاتخذت القضية مسارا مختلفا بشأن كتاب قاسم أمين ، هو ذاته المســـار الذى اتخذته فيمـا بعـد مع طه حســـين ، وعلى عبد الرازق ٠

والآن ، ماذا يقول قاسم أمين فى « تحرير المرأة » ؟

● يقول : ان « الأصل فيما نشهده ويؤيـده الاختبـــار التاريخى من التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحشها ، وبين ارتقاء المرأة وتقدم الأمة ومدنيتها ٠ فقد علمنا ان فى ابتداء تكون الجمعيات الانسانية كانت حالة المرأة لا تختلف عن حالة الرقيق فى شىء ، وكانت واقعة عند الرومان واليونان مثلا تحت سلطة أبيها ثم زوجها ، ثم من بعده أكبر أولادها ٠ وكان لرئيس العائلة عليها

حق الملكية المطلقة ، فيتصرف فيها بالبيع والهبة والموت متى شاء ، ويرثها من بعده ورثته بما عليها من الحقوق المخولة لمالكها · وكان من المباح عند العرب قبل الاسلام ان يقتل الآباء بناتهم ، وأن يستمتع الرجال بالنساء من غير قيد شرعى ولا عدد محدود · ولا تزال هذه السلطة الآن سائدة عند قبائل افريقيا وأميركا المتوحشة ·

وبعض الامم الآسيوية يعتقد ان المرأة ليس لها روح خالدة ، وانما لا ينبغى ان تعيش بعد زوجها · ومنهم من يقدمها الى ضيفه اكراما له كما يقدم له أحسن متاع يمتلكه · كل هذا يشاهد فى الجمعيات (أى المجتمعات) الناشئة التى لم تقم عليها نظامات عمومية ، بل كل ما فيها يقوم بروابط العائلة والقبيلة ، والقوة هى القانون الوحيد الذى تعرفه · وهكذا الحال الآن فى البلاد التى تدار بحكومة استبدادية ، لأنها تحكم كذلك بقانون القوة · أما فى البلاد التى ارتقت الى درجة عظيمة من التمدن فانا نرى النساء أخذن يرتفعن شيئا فشيئا ، من الانحطاط السابق ، وصرن يقطعن من المسافات التى كانت تبعدهن عن الرجال » (٩٥) · ويتضح من هذا الاقتباس مبلغ تأثر قاسم أمين بفكرتين أساسيتين فى الفكر الغربى حينذاك ، هما نظرية التطور والفكرة الديموقراطية · وهو يضرب المثل دون مواربة بالمرأة الأميركية والفرنسية والانكليزية والألمانية والنمسوية والايطالية والروسية ، ويستبعد تماما ان تكون « المسيحية » هى سبب ترقى النساء الغربيات ، « ولو كانت لدين ما سلطة وتأثير على العوائد لكانت المرأة المسلمة فى مقدمة نساء الأرض » (٩٦) ·

فالاسلام ـ كما يرى قاسم أمين ـ قد سبق « كل شريعة سواه

---

(٩٥) تحرير المرأة ، قاسم أمين ، ص ١٠ ، تاريخ الطبعة والناشر غير مثبتين ·
(٩٦) « تحرير المرأة » (ص ٦١) ·

فى تقرير مســاواة المرأة للرجـــل » (٩٧) . وهو يرجـع سبب « الانحطاط » الذى وصلت اليه المرأة المسلمة الى عاملين : تقاليد الأمم غير العربية التى دخلت الاسلام ، وكان وضع المرأة فيها مهينا ، وظل كذلك لامد طويل . والعامل الآخر هو الأنظمة الاســتبدادية التى خيمت على المسلمين (٩٨) . وفى فصل « تربية المرأة » يؤكد المؤلف ان المرأة مساوية للرجل عضويا ، « فاذا فاق الرجل المرأة فى القوة البدنية والعقلية فذلك انما لأنه اشتغل بالعمل والفكر أجيالا طويلة كانت المرأة فيها محــرومة من اســتعمال القوتين المذكورتين ، ومقهورة على لزوم حالة من الانحطاط تختلف فى الشدة والضعف على حسب الأوقات والأماكن » (٩٩) .

ولذلك فهو يطالب بتعليم المرأة « مبادىء العلوم » التى تسمح لها بقبول « الآراء السليمة وطرح الخرافات والأباطيل التى تفتك الآن بعقول النساء » (١٠٠) . وهو لا يرى « مانعــا » فى اشتغال المرأة المصرية بما تشتغل به الغربية من العلوم والآداب والفنون ، سوى « تربيتها » ذلك ان « المرأة محتاجة الى التعليم لتكون انسانا يعقل ويريد » (١٠١) . وهو يضع « المبررات » العمليــة لتعليم المرأة ، بأنه يفيدها فى ادارة بيتها ، ويفيد الأسرة في تربية الأبناء ، ويفيد فى مواجهة الفقر ، ويفيد فى ادارة الشؤون التجارية وغيرها اذا كانت المرأة غنية .

---

(٩٧) المصدر السابق (ص ١٢) .

(٩٨) المصدر السابق (ص ١٣) .

(٩٩) المصدر السابق (ص ١٩) .

(١٠٠) المصدر السابق (ص ٢٠ ، ٢١) .

(١٠١) المصدر السابق (ص ٢٣) .

بل ان تعليم المرأة عند قاسم أمين يعنى ارهاف الحس والشعور والتذوق ، بحيث تستطيع ان تختار زوجهـــا عن دراية وأحيانا عن « حب » .

ويستدرك ان كاتب بأن دعوته الى تعليم المرأة لا تعنى مطلقا انه « ممن يطلبون المساواة بين المرأة والرجل فى التعليم ، فذلك غير ضرورى . وانما أطلب الآن – ولا أتردد فى الطلب – ان توجد هذه المساواة فى التعليم الابتـــدائى على الأقل » (١٠٢) . وهو القول نفسه تقريبا الذى ردده فى مقدمة فصل « حجاب النساء » اذ يقول: « ربما يتوهم ناظر اننى أرى رفع الحجاب بالمرة ، لكن الحقيقـة غير ذلك ، فانى لا أزال أدافع عن الحجاب ، وأعتبره أصلا من أصول الآداب التى يلزم التمسك بها . غير انى أطلب ان يكون منطبقا على ما جاء فى الشريعة الاسلامية » (١٠٣) أو ما يسميه فى مكان آخر بالحجاب الشرعى حيث يسمح بسفور الوجه والكفين . وهو ليس اختراعا اسلاميا – على حد تعبير المؤلف – فقد عرفته الأمم الأخرى كاليونان ومختلف أرجاء « العالم المسيحى » .

وفى فصل « المرأة والأمة » يقـــارن بين « حركات النســـاء الغربيات » وما لها من أثر فى رفعة شؤون الأمم الأوروبية . وما جاء فى الاسلام مما يجعل المرأة المسلمة من الحقوق فى الأعمال المختلفة بحيث يمكن لها ان تساهم فى رفعة شؤون الأمم الاسلامية . ولكن الذى « حدث » هو ان المسلمين لم يطبقوا ما جـــاء فى شريعتهم ، فتخلفوا هم و « المرأة » معهم « انه لا بد لحسن حال الأمة من ان تحسن حال المرأة » (١٠٤) . ولا « تحســين » لحال المرأة بغير « تحسين » أحوال « الزواج » .

---

(١٠٢) المصدر السابق (ص ٥٣) .
(١٠٣) المصدر السابق (ص ٦٤) .
(١٠٤) المصدر السابق (ص ١٣٩) .

و « تعــدد الزوجــات » و « الطلاق » : « فمن دواعى المودة ان لا يقدم الزوجان على الارتباط بعقد الزواج الا بعد التأكد من ميل كل منهما للآخر » ، ولكن الذى يحدث هو « ان يتم الزواج قبل ان يرى كل من الزوجين صاحبه » (١٠٥) ٠ ويستشهد المؤلف بالقرآن والأحاديث فى اباحة رؤية الخطيبين لبعضهما ٠ اما تعدد الزوجات فيرى فيه قاسم أمين « احتقارا شديدا للمرأة ، لأنك لا تجد امرأة ترضى ان تشاركها فى زوجها امرأة اخرى ، كما انك لا تجد رجلا يقبل ان يشاركه غيره فى محبة امرأته ٠ وهذا النــــوع من اختصـــــاص طبيعى للمرأة ، كما انه طبيعى للرجل » (١٠٦) ٠ ويستشهد هنا أيضا بالقرآن والأحاديث لاثبات فكرته ٠

وفى « الطلاق » يحاول المؤلف أن يجعله « أمرا عسيرا » تتطلبه الضرورات القصوى والحالات الاستثنائية التى جاءت أيضا فى الشريعة وبعض المذاهب الاسلامية « لا أن يفهم كما فهمه الفقهاء وصرحوا به فى كتبهم ان الطلاق هو التلفظ بحروف ط٠ل٠أ٠ق » (١٠٧) ٠ وفى هذا الصدد يقترح « قانون » للطلاق من أربع مواد أهمها : أن يقع الطلاق أمام القاضى الشرعى ، وأن تتم عدة محاولات لاثناء الزوجين عن الانفصال ، وان يتم ــ اذا لم توفق المحاولات فى رأب الصداع ــ أمام المحكمة وبرضـــا الطرفين ودون خســـائر لاحدهما ، وبوثائق رسمية ٠

وقد كان قاسم أمين حريصــــــا فى كلامه عن الزواج وتعدد الزوجات والطلاق أن يستشهد بالعادات والتقاليد والشرائع الغربية جنبا الى جنب مع ما يقوله الشرع الاسلامى ، وما توحى به الممارسات الفعلية للمسلمين فى زمن عنفوانهم وازدهار حضـــارتهم ٠٠ وان

---

(١٠٥) المصدر السابق (ص ١٤٢) ٠

(١٠٦) المصدر السابق (ص ١٧٣) ٠

(١٠٧) المصدر السابق (ص ١٧٤ ، ١٧٥) ٠

يقارن مرة أخرى بين ما آلت اليه مدنية الغرب من تقدم وبما وصلت اليه حال المسلمين من تخلف . أحد أسبابه الرئيسيه انحطاط شأن المرأة ، ولعله أحد النتائج أيضا ٠

وكما لاحظنا فى حالة الامام محمد عبده ، نلاحظ الأمور نفسها على قاسم أمين مع فروق يحتمهـا اختلاف التخصص النوعى ٠٠ فالمسافة القائمة بين فجر النهضة ورمزه الأكبر رفاعة الطهطاوى ، وبين المرحلة الثانية التى وجدت رمزهـا الأول فى الشيخ محمد عبده ، هى ذاتها المسافة الواقعة بين هذا الفجر الطهطاوى وقاسم أمين ٠ انها المسافة الكائنة بين المثال المجرد والواقع الحى ، بين النبوءة والتحقيق ، بين البشارة والتطبيق ، بين الرسالة والحياة ٠

لقد ناقش الطهطاوى قضية المرأة وأهمية تحريرها وتعليمها وبعثها من جديد ، فى عصر محمد على ٠ وأقبل قاسم أمين فى عصر مختلف ، حيث أصبحت « المرأة » مشكلة واقعية لا تحتاج الى التنبؤ أو التبشير ، بل الى « الاصلاح » ٠ واذا كان محمد عبده قد تفرغ للاصلاح الدينى ، فقد تفرغ قاسم أمين لتحرير المرأة ٠ على صعيد الفكر ، فحاول التوفيق بين « الاسلام الصحيح » والغرب المتقدم ، واضعا فى الاعتبار « قلق » الارستقراطية من « التناقض » الممكن بين القيم والسلوك ، وواضعا فى الاعتبار كذلك « طموح » البرجوازية الناشئة الى الوعى بالضرورة ، وتحويل السلوك الى قيم ٠ لذلك نلاحظ « تدرج » قاسم أمين من رده الفرنسى على الدوق داركور ، الى كتابه العربى عن « تحرير المرأة » ، الى كتابه التالى مباشرة « المرأة الجديدة » الذى صدر عام ١٩٠٠ ٠

فى كتابه الجديد هـذا ، يؤكد تقريبـا على مقدمات كتـابه السابق ، خصوصا ما أثبتته الفسيولوجيا الحديثة من مساواة بين الرجل والمرأة ، وأن سجن المرأة فى المنزل هو الذى يدمر مواهبها العقلية وبنيانها العضوى على حد سواء ٠ ويضيف : « يجب أن تربى

المرأة أن تكون لنفسها أولا ٠٠ لا أن تكون متاعا لرجل ربما لا يتفق لها أن تقترن به مدة حياتها ٠ يجب أن تربى المرأة على ان تدخل فى المجتمع الانسانى ، وهى ذات كاملة لا مادة يشكلها الرجل كيفما يشاء ٠ يجب أن تربى المرأة على أن تجد أسباب سعادتها وشقائها فى نفسها لا فى غيرها » (١٠٨) ٠ والملاحظة الأولى على كتاب قاسم أمين الجديد ، هو انه لم يعد يقيم دعواه على أساس اتفاقها مع الشرع الاسلامى ، بل على أساس التمدن الغربى « الدواء ٠٠ أن نربى أولادنا على أن يتعرفوا شؤون المدنية الغربية ، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها ٠ اذا أتى ذلك الحين ـ ونرجو ألا يكون ذلك بعيدا ـ انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس ، وعرفنا قيمة التمدن الغربى ٠ وتيقنا انه من المستحيل أن يتم اصلاح ما فى أحوالنا اذا لم يكن مؤسسا على العلوم العصرية الحديثة » (١٠٩) ٠

ومن ناحية أخرى فهو « يتابع » أصداء تحرر المرأة الفعلى ، لا كدعوة نظرية يثار حولها السجال بين المفكرين والفقهاء ، فيقول : « أول جيل تظهر فيه حرية المرأة تكثر الشكوى منها ، ويظن الناس ان بلاء عظيما قد حل بهم ، لأن المرأة تكون فى دور التمرين على الحرية ٠ ومع مرور الزمن تتعود المرأة على استعمال حريتها ، وتشعر بواجباتها شيئا فشيئا ، وترتقى ملكاتها العقلية والأدبية » (١١٠) ٠

والواقع أن هذا الحد هو هو أقصى ما كان يستطيع أن يصل اليه « مصلح » برجوازى ، فى قضية المرأة المسلمة عموما ، والمصرية خصوصا ٠ ومن الواضح أن تبريراته النظرية مبعثرة مشتتة تختلف

(١٠٨) أمين ، قسم « المرأة الجديدة » ـ مطبعة الشعب ـ القاهرة ١٩١١ ـ (ص ٣١) ٠

(١٠٩) المصدر السابق ص ١٠٠ ٠

(١١٠) المصدر السابق ص ٧٠ ـ ٧٢ ٠

مصادرها الفكرية ولا تتماسك في بناء ايديولوجي منسق . ولكن عذره ، المفهوم تماما ، هو انه كان يبحث عن المبررات « العملية » لنهضة الأمة ، وفقا للاحتياجات العينية المباشرة والعقبات المحسوسة ، لا وفقا لرؤيا مثالية . نعم ، هو مفكر براغماتي وتجريبي بسيط ، ولكنه يجسد بمسؤولية واضحة ، ذروة التعبير عن « النهضة » في مرحلتها الثانية ، متخصصا في « جزئية » مهمة هي المرأة ودورها التاريخي في ذلك اليوم بين الخديو من جهة وأحمد عرابي من جهة الطهطاوي الى التطبيق الواقعي . ويتجاوز محمد عبده على نحو مؤكد حين يعبر « المرأة الجديدة » من فوق « الاستشهاد » بالنصوص . ليلحق بركب الحضارة الحديثة في الغرب . دون اعتذار بالدين . انه في هذا الكتاب يحاول جادا الخروج على الحل الوسطي التقليدي الى حل وسطي محدث . ولكن دون تأصيل منهجي . وهو « الحل » الذي سيشق طريق النهضة بعدئذ في مرحلتهـا التالية . حيث تصبح الحاجات الفعلية للبرجوازية الناشئة هي المصدر الرئيسي للتشريع والملهم الأول للتفكير .

ولا شك ان قاسم أمين لم يمنح الفكر العربي الحديث ، رافدا منهجيا مستقيما من المنبع الى المصب ، كما فعل الفكر الغربي . انه يتأثر بفكرة التطور مثلا عند سبنسر ، وبالمكتشفات الفسيولوجية في العلوم ، وبالاختيارات الديموقراطية لأنظمة الحكم ، وبمظاهر التمدن الغربي .. وهي مؤثرات ليست متناقضـة جذريا لأنهـا ثمرات الفكر البرجوازي الغربي ، ولكنها مؤثرات متباعدة السياق المنهجي عن بعضها بعضا . والحقيقة ان هذا « التشويش » الفكري عند قاسم أمين ، هو ثمرة التوحد مع خطوات البرجوازية المحلية وهمومها ومشكلاتها وقضايا « نهضتها » ، فلأنها برجوازية متخلفة وناشئة وتنمو في أحضان غيرها ، فان جراحها تعددت وتطلبت أكثر من دواء في أكثر من موضـع . وهـذا ما قام به قاسم أمين خير قيـــام .

(٨) وليست صدفة أن يتكامل مثلث النهضة فى هذه المرحلة العامرة بالتقدم والهزيمة ، بعبد الله النديم ٠٠ لانه فى الحقيقة أيضا ، مثلث « المرحلة العرابية » فى مسيرة النهضة ٠ وليست صدفة كذلك أن قاسم أمين هو نفسه « وكيل النيابة » الذى أحالوا اليه (فى طنطا) عبد الله النديم مقبوضا عليه بعد طول اختفاء ٠ وليست صدفة أخيرا ان حركة الثورة كانت غربالا واسع الثقوب ، سقط منه الكثيرون ، ولم يبق فى واجهة المرحلة الثانية من مراحل فكر النهضة سوى عرابى نفسه ، وعبد الله النديم ٠

لابد هنا من الاشارة الى مجموعة معطيات :

● أولها ، الوقفتان الرئيسيتان فى تاريخ الثورة العرابية ، وقفة فبراير (شباط) ١٨٨١ ووقفة ٩ سبتمبر (ايلول) من العام نفسه ٠ وبينما كانت الوقفة الأولى مجرد البداية لضغط العسكريين على الخديو ، وهى بداية اسقطت وزير الحربية آنذاك عثمان رفقى وأحلت مكانه محمود سامى البارودى ، فان الوقفة الثانية كانت نقطة التحول الحاسمة لاعلان الثورة ٠ ويكفى أن نسجل الحوار التاريخى فى ذلك اليوم بين الخديو من جهة وأحمد عرابى من جهة أخرى ، لنتعرف على هوية هذه الثورة ٠ ففى الساعة الرابعة من بعد ظهر التاسع من سبتمبر (ايلول) عام ١٨٨١ وقف عرابى على رأس الجيش المصرى فى ساحة عابدين ، ووقف أمامه ثلاثة من الانكليز هم « أوكلن كلفن » المراقب المالى و « كوكسن » قنصل انكليز والجنرال « غولدسميث » مراقب الدائرة السنية ، وتحت أبصار آلاف من الرجال والنساء والاطفال احتشدوا وراء الضباط والجنود ، تألق هذا المشهد الذى سيتكرر دوما فى تاريخ مصر الحديث ، بتنويعات مختلفة ، سأل الخديو قائد الجنود ، عرابى :

ـــ ما أسباب حضورك بالجيش الى هنا ؟

● جئنا يا مولاى نعرض عليك طلبات الجيش والأمة وكلها طلبات عادلة .

ـــ وما هى هذه الطلبات ؟

● هى اسقاط الحكومة المستبدة ، وتشكيل مجلس نواب على النسق الاوروبى ، وابلاغ الجيش الى العدد المعين فى الفرمانات السلطانية ، والتصديق على القوانين العسكرية التى أمرتم بوضعها .

ـــ كل هذه الطلبات لا حق لكم فيها ، وأنا ورثت ملك هذه البلاد عن آبائى وأجدادى وما أنتم الا عبيد احساناتنا .

● لقد خلقنا الله أحرارا ، ولم يخلقنا تراثا وعقارا ، فوالله الذى لا اله الا هو اننا سوف لا نورث ولا نستعبد بعد اليوم »(١١١) .

ولا يرى الخديو مفرا من الاستجابة والاطاحة بالحكومة ، ولا يكاد شريف باشا يجلس على مقعد رئاسة الوزارة ، حتى يتسلم عريضة من « أعيان البلاد » عليها ١٦٠٠ توقيع ، يطالبون فيها بما يلى : « لما كان لا ينتظم نظام العالم ، ولا يقوم قوام الهيئة الاجتماعية الا بالعدل والحرية حتى يكون الانسان آمنا على نفسه وماله ، حرا فى أفكاره وأعماله ، وهذا لا يتأتى الا بايجاد حكومة شورية عادلة ، اتخذت الممالك المتمدنة العادلة مجالس من نبهاء أهلها ، ينوبون عنها فى حفظ حقوقها .. » (١١٢) . وتجرى الانتخابات فى ديسمبر (كانون الأول) من السنة ذاتها ، وتسقط وزارة شريف ، ويؤلف محمود سامى البارودى الوزارة الجديدة ،

---

(١١١) النص مأخوذ من كتاب « أيام لها تاريخ » لأحمد بهاء الدين ـــ الطبعة الثالثة ـــ دار الكاتب العربى ـــ القاهرة ١٩٦٧ ـــ (ص ٤١) .

(١١٢) المصدر السابق (ص ٤٢) .

ويصدر دستور الثورة العرابية فى ٧ فبراير (شباط) عام ١٨٨٢ ويشرع مجلس شورى القوانين في ممارسة عمله ٠

ولم يكن ذلك أول برلمان ، ولا أول دستور فى حياة مصر الحديثة ، بل كان البرلمان الثاني والدستور الثانى فى فترة قصيرة للغاية ٠٠ ففي ظل حكم الخديو اسماعيل تأسس أول مجلس شورى عام ١٨٦٦ ، وصدر أول دستور للبلاد فى العام ذاته ، وكان المقصود بهما معا هو استكمال « الأناقة الغربية » فى ذلك العهد ، فقد نص التشريع على ان الدستور والمجلس كلاهما استشارى ٠ ولكن بعد ١٣ عاما فقط كان النواب يردون على خطاب العرش عام ١٨٧٩ قائلين : « نحن نواب الأمة المصرية ووكلاؤها ، المدافعون عن حقوقها ، الطالبون لمصلحتها » (١١٣) ٠ ثم يكرسون حق المجلس النيابى فى الرقابة على السلطة التنفيذية ، وحقه في اصدار القوانين ٠ وينشط النواب المصريون فى تأليف « جمعية وطنية » على غرار الجمعية الوطنية الفرنسية ، والمطالبة باخراج الوزيرين الأجنبيين من الحكومة (وهما اللذان فرضتهما أوضاع مصر المديونة لاوروبا في ظل اسماعيل لمراقبة النظام المالى) ، والشروع فى وضع لائحة وطنية نواة لدستور جديد ٠ وما ان تسلم الخديو اسماعيل هذه اللائحة فى ٢ حزيران (يونيو) ١٨٧٩ ، وقبل ان يصدر المرسوم بالدستور الجديد ، حتى خلعت بريطانيا وفرنسا اسماعيل (١٨٣٠ ـ ١٨٩٥) عن عرش مصر فى ٢٦ يونيو (حزيران) أى بعد ٢٤ يوما من انجاز الدستور ٠ وهكذا كانت المفارقة فى مأساة هذا الخديو ٠٠ الذى أراد ان تكون مصر « قطعة من اوروبا » فأنشأ الاوبرا ، وأسس بعض المظاهر الديموقراطية ، وفى الوقت ذاته جلب من الديون ما هدد استقلال البلاد وأطاح به فى النهاية ٠٠ غير ان النضال من أجل الديموقراطية ظل راية الشعب المصرى ، فلم يكد يمضى عامان

(١١٣) المصدر السابق (ص ٣٦) ٠

حتى كان الدستور ومجلس النواب هما ميثاق الثورة العرابية -

● النقطة الثانية هي مجموعة المداخلات الأجنبية في شؤون مصر ، وهو الوضع الذي لم يتغير منذ محمد علي ، وان تغيرت الظروف المحلية والعالمية تغيرات من شأنها تعقيد « السياق » دون مساس بالمقدمات والنتائج • المقدمات هي موقع مصر الاستراتيجي ، والنتائج هي الحيلولة دون تقويتها لدرجة القيام بدور مستقل عن التبعية الأجنبية ، سواء بالاحتلال المباشر أو بربطهما ضمن أحلاف خارج أراضيها ، أو بتوريطها اقتصاديا في شباك سياسية • وقد أرادت مصر ، سواء من قمة الحكم أو من قاعدة الأعيان ، طيلة القرن التاسع عشر ، ان توازن علاقاتها بين السلطنة العثمانية من ناحية وأوروبا من ناحية أخرى ، ولكن « الأقوى » ما كان يعبأ بهذه اللعبة عند أول فرصة تحين ••

فباسم مواجهة التدخل التركي في شؤون مصر بعثت بريطانيا وفرنسا في ٤ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٨٨١ بمذكرة للخديو وبارجتين الى الاسكندرية في مظاهرة قوة • واقبلت مذكرة ٧ يناير (كانون الثاني) ١٨٨٢ لتفصح عن اتجاه الدولتين للتآمر على النظام الدستوري في مصر • وفي مايو (ايار) ١٨٨٢ بعث السير ماليت القنصل البريطاني الى وزير خارجيته يقول ان « الوزارة الجديدة (أي حكومة البارودي) مصممة على تقويض أركان الحماية الانكليزية والفرنسية » • وفي ٢٥ مايو (ايار) ١٨٨٢ طالبت بريطانيا وفرنسا في مذكرة رسمية بابعاد عرابي باشا موقتا عن عن مصر ، وأبعاد علي فهمي بشا ، وعبد الرحمن حلمي باشا داخلها ، واقامة الحكومة (١١٤) • والمغزى المباشر لهذه المداخلات الأجنبية ،

(١١٤) تراجع هذه المذكرات جميعها وسياقها في « الثورة العرابية » لصلاح عيسى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ٧٢ - (ص ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣) •

هو ان اوروبا ذات تأثيرين متناقضين فى تاريخ مصر الحديث ، فالفكر الاوروبى ــ الفرنسى خاصة ــ هو مصدر رئيسى للتشريع الديموقراطى ، ولكن « الدولة » بريطانية كانت أو فرنسية فقد وقفت دائما ضد وصول هذا التشريع الى حالة التنفيذ ٠٠ لانه يهدد مصالحها الاستراتيجية والاقتصادية والسياسية فى مصر والبحر الأبيض والسرق الاوسط ٠ لذلك وقفت هذه المداخلات دوما الى جانب الحكم الاوتوقراطى التابع،وفى مواجهة التطلعات الديموقراطية للشعب المصرى ٠

● النقطة الثالثة هى وحدة الفكر والسلوك فى مواقف الثورة العرابية من المسائل المطروحة فعليا ٠ وهى وحدة « مبرمجة » نظريا وممارسة عمليا فى آن ٠ قواها الاجتماعية أساسا من « الفلاحين » ، ولكنها تضم جبهة عريضة مـن العلماء والتجـار والموظفين والمـلاك والعسكريين ٠ وعلى صعيد الوحدة الوطنية ، كان مجلس النواب المنتخب بعد الثورة يضم أربعة من المسيحيين (عدد أعضاء المجلس ٧٥) ، انتخبوا انتخابا حرا ٠ وضمنت وزارة الثورة فى عهد البارودى وزيرا مسيحيا هو بطرس غالى ، ويقول Blunt بلنت : « كانت العلاقة بين مسلمى مصر ومسيحييها ودية للغاية ٠ وكان الأقباط على العموم فى جانب الوزارة » (١١٥) ٠ ويذكر كرومر انه بعد حادث سبتمبر (ايلول) قد « زاد الهمس عن قيام حركة سرية ترمى الى انشاء دولة عربية من مصر وسورية ٠٠ فلو فرضنا لهذه الحركة النجاح فما ترى يصـبح مصير أجزاء الامبراطـورية

---

(١١٥) عن الترجمة العربية لكتابه « التاريخ السرى لاحتلال انكلترا لمصر » سلسلة « اخترنا لك » ــ دار المعارف ــ القاهرة ١٩٥٩ وعنوان الأصل الانكليزى :
Secret History of the English Occupation, by W. S. Blunt.

وولاياتها ، بل مصير آل عثمان أنفسهم » (١١٦) ٠

ويقول محمود سامي البارودى على لسان لويس صابونجى في كتاب بلنت : ان اعلان الجمهورية في مصر كان يتضمن « انضمام سورية اليها ، ثم الحجاز » (١١) دون ان يتناقض هذا الفكر مع شعار الثورة الرئيسى وهو « مصر للمصريين » ٠ ويصف قاضى هولندى (فان بملن) هذا الشعور بقوله : « يخطىء من يظن ان المصريين المثقفين لا يهتمون الا بمصالحهم الخاصة ومصالح عائلاتهم ، فانهم على العكس يكرهون الحكم التركى والحكم الاوروبى على السواء ويريدون حكومة وطنية بكل معانى الكلمة ، وهم يحبون مصر الحديثة ومصر التاريخية ٠ ويهتمون بمصر الشعب ، ويتألمون لمصائبه التى لا نهاية لها » (١١٨) ٠ ويؤكد اجنبى آخر هذا الكلام بقوله : « ان الولاء السياسى نحو الباب العالى قد تلاشى بسبب احساس المصريين بفداحة الجزية التى تؤدى لتركيا دون مقابل ، وأصبح شعارهم (مصر للمصريين) ، ولا يشك فى ذلك أحد ممن عرفوا حقائق الأمور فى مصر ، ولو ان الخديو اسماعيل أراد ان يعلن الاستقلال التام للقى التعضيد والتأييد من جميع طبقات الأمة » (١١٩) ٠ بل لقد كانت هناك أصداء عميقة لهذا التفكير عند

---

(١١٦) عن الترجمة العربية المسماة « الثورة العرابية » ــ ترجمة عبد العزيز عرابى ــ القاهرة ١٩٥٨ (ص ٧٠) وهو جزء من كتاب اللورد كرومر "Moder Egypt" ــ قام بترجمة الجزء الأول بالعنوان الأصلى « مصر الحديثة » إسكندر مكاريوس عام ١٩٠٩ القاهرة ٠

(١١٧) المصدر السابق ذكره (ص ٤٥٣) ٠

(١١٨) نقلا عن عبد الرحمن الرافعى ــ عصر اسماعيل ــ الجزء الثانى ــ ص ١٢٣ ٠

(١١٩) نقلا عن المصدر السابق ــ الصفحة نفسها ٠

كل من الخديو سعيد والخديو توفيق فى بداياتهما (١٢٠) ٠

● النقطة الرابعة هى اتهام الثورة العرابية باستيراد «الفكر» الأجنبى ٠ والمثال على ذلك هو ما نشرته جريدة « الجوائب » التى كان يصدرها بالعربية فى الاستانة أحمد فارس الشدياق فى عدد ١٩ سبتمبر (ايلول) ١٨٨٢ ، أى بعد هزيمة الثورة ٠

اتهمت الصحيفة عرابى بأنه « نجس صفوف عساكره بالاشتراكيين الفرنساويين الذين أحرقوا مدينة باريس فى سنة ١٨٧١ ، وطردوا منها ٠ فان هؤلاء الأشقياء بعد ان ضاقت بهم الأرض لم يروا وسيلة لاجراء مآربهم الابليسة الا الحكومة العرابية »٠ ثم نشرت الصحيفة ذاتها فى عدد ٣ أكتوبر (تشرين الأول) ١٨٨٢ نقلا عن صحف الاسكندرية انه قبض على « جون نينيه من أهل سويسرا وغيره من الاوروبيين الاشتراكيين الذين فروا من فرنسا واشتغلوا بضلال عرابى فى الحركات العسكرية والأفكار السياسية » (١٢١) ٠

كما ذكرت صحيفة « الوطن » ــ وهى جريدة مصرية أصدرها ميخائيل عبد السيد ــ فى عدد ٣٠ أكتوبر (تشرين الأول) ١٨٨٢ نبأ القبض على بعض الاوروبيين وترحيلهم ٠ وقالت ان المدافعين عن هؤلاء يقصدون ان يجعلوا مصر مركزا للنهليست (العدميين) . وان مصر ترى ما فعلته حكومة فرنسا بالكومون بعد ان قهرتهم ٠ وأكدت الصحيفة ان اللذين نفيا هما اثنان من المفسدين الأجانب . لما رأت الحكومة أنهما متلبسين بمبادىء الاشتراكيين ٠

---

(١٢٠) صلاح عيسى ــ كتابه المذكور ــ ص ٢٢٩ ٠

(١٢١) يذكر صلاح عيسى فى كتابه المذكور سابقا (ص ٥٠٣ و ٥٠٤) ان جون نينيه كان عميد الجالية السويسرية فى مصر ، وقد ألف كتابا عن الثورة العرابية ٠

● النقطة الخامسة تتصل بأهم وثيقتين فى « فكر » الثورة العرابية وهما برنامج الحزب الوطنى ، وبرنامج الحكومة العرابية .
أما برنامج الحزب فقد نشره بلنت أوائل عام ١٨٨٢ حيث برهن الثوار عن احترامهم للخديو « بقيام أحكامه وفقا للعدل والقانون » و « عدم عودة الاستبداد والأحكام الظالمة التى أورثت مصر الذل » ولابد من « اطلاق عنان الحرية للمصريين » . فالمصريون « يعلمون ان الصمت على حقوقهم لا يخولهم الحرية فى بلاد ألف حكامها الاستبداد وكرهوا الحرية » .

ويشير البرنامج الى ان الحقوق الديموقراطية للشعب تتمثل فى « حفظ الشرائع والقوانين ، واطلاق الحريات السياسية التى يعتبرونها حياة للأمة . ومنها حرية المطبوعات التى ينبغى ان تطلق بطريقة ملائمة » .

كما ينص برنامج الحزب الوطنى على انه حزب سياسى لا دين ، وأن حقوق الجميع « فى السياسة والشرائع متساوية » ، وأن الحزب نفسه مؤلف « من رجال مختلفى العقيدة والمذهب » . وان جميع النصارى واليهود « وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم اليه ، لانه لا ينظر الى اختلاف المعتقدات » وان « المصريين لا يكرهون الاوروبيين المقيمين فى مصر من حيث كونهم أجانب أو نصارى . واذا عاشروهم على انهم مثلهم يخضعون لقوانين البلاد . ويدفعون الضرائب كانوا من أحب الناس اليهم » (١٢٢) .

أما برنامج الحكومة العرابية . فيوجزه بلنت فى كتابه على النحو التالى :

١ ـ الغاء السخرة التى يفرضها الباشوات الأتراك على الفلاحين .

---

(١٢٢) صلاح عيسى ـ كتابه المذكور سابقا ـ (ص ٢٠٤) .

٢ ــ القضاء على احتكار الباشوات لمياه النيل وتحكمهم فيها ٠

٣ ــ حماية الفلاحين من المرابين اليونانيين الذين ينشبون أظافرهم فى أجسام الفلاحين مستعينين بالمحاكم المختلطة ٠

٤ ــ اصلاح النظام القضائى المليء بالفساد ٠

٥ ــ كفالة حرية الانتخابات للبرلمان الجديد ٠

٦ ــ الغاء الرق ٠ وهنا يقول عرابي : « ان الذين يملكون العبيد ٠ والذين يرغبون فى استمرار الرق هم الأمراء والباشوات الأغنياء وحدهم ٠ وهؤلاء هم الذين تناضل حركة الفلاحين من أجل التخلص من تسلطهم ٠ ان مبادىء الحرية والاصلاح تقضى بأن الناس جميعا متساوون بغض النظر عن الجنس أو اللون أو العقيدة ، وان استمرار الرق يتنافى تماما مع هذه المبادىء » (ص ٢١٠) ٠

● النقطة السادسة ان حرية المرأة كدعوة فكرية ، لم تكن بمعزل عن الصراع الوطني والاجتماعي ، بل جزء لا ينفصل عنهما ٠٠ فحين عرض يعقوب صنوع مسرحية « غندور مصر » على مسرح القصر الخديوى أعجب الخديو اسماعيل بها ، أما حين عرض مسرحيته الثانية « الضرتان » داعيا لان تكون للرجل زوجة واحدة ، فان اسماعيل غضب واستدعى يعقوب صنوع قائلا له : « سيدى موليير مصر ، ان كانت كلمتاك لا تحتملان ارضاء أكثر من امرأة واحدة فلا تجعل الغير يفعل مثلك » (١٢٣) ٠ وقد كان هذا أسلوب الخديو اسماعيل مع « الفن » أيا كان موضوعه ، فهو نصير للفنون تقليدا للغرب ، ولكن حين يمثل يوسف خياط مسرحية « المظلوم » بتشجيع رسمى ، ثم يشاهد هارب القصر فسرعان ما يطرده من مصر ٠ ولكن المهم ان دعوة صنوع المضادة لتعدد الزوجات ، لم تكن بمعزل عن

---

(١٢٣) صلاح عيسى ــ المصدر السابق ــ (ص ٢٠٣) ٠

التحرر العملى للمرأة المصرية التى شاركت فى الحرب والمقاومة « وخاصة فى الاسكندرية حيث كن يساعدن جنود المدفعية الذين كانوا يردون مدافع الجيش البريطانى » (١٢٤) .

● النقطة السابعة لا تخص مأساة الثورة بل مأساة «النهضة» مع بعض أهم رموزها الفكرية .. فبينما يفهم المرء هزيمة « السياسيين » مع هزيمة الثورة ، بالسقوط أو التردد أو الانهيار أو حتى الخيانة (وقد حدث هذا الأمر الطبيعى مع بعض قادة الثورة العرابية فور موقعة « التل الكبير » التى دحر فيها عرابى على أيدى الانكليز) .. كما يفهم المرء نكوص بعض الصحفيين ـ مصريين وسوريين ـ وانضمامهم الى معسكر الخديو والاحتلال ، فان الأمر يختلف مع رواد الفكر والنهضة .

وقد سبق لنا أن عرفنا النهج الاصلاحى للشيخ الامام محمد عبده ، وهو النهج الذى أبعده تماما عن النشاط السياسى المباشر ، وجعله يتوب عن نشاطه السابق فى الثورة ، وقارب بينه وبين الخديو مرة والانكليز مرات . ولكن أسوأ ما قام به محمد عبده فى هذا الاطار هو استجابته للخديو عباس ، لان يؤرخ للثورة العرابية على نحو يشوهها جملة وتفصيلا ، مرددا فى كتاب استجابته للخديو « هذا مقام الذاكر لنعمتك ، العارف بقدر منتك ، العاجز عن الايفاء بحق شكرك . طوقتنى احسانا لم أكن أتأمله اذا أمرتنى امرا ما كنت أتخيله . أمرتنى ان أكتب ما سمعت وما علمت وما اعتقدت فى الحوادث العرابية من عهد نشأتها الى نهايتها » (١٢٥) وهو النص الذى أغفله محمد عمارة فى توثيقه لأعمال محمد عبده

---

(١٢٤) المصدر السابق (ص ٢٠٤) .

(١٢٥) محمود الخفيف ـ أحمد عرابى المفترى عليه ـ القاهرة ١٩٤٧ م (ص ٦٤) .

الكاملة · ورغم ان الشيخ الامام لم يكمل تاريخه للثورة العرابية ، الا ان عرابى حين عاد من المنفى والتقى به في حضور بلنت وعلى فهمى حتى « أغلظ له القول ·· ولأمه على مصانعة الخديو في بعض ما كتب » (١٢٦) · وأصبح الشيخ رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٢٥) ـ تلميذ الامام ـ يستنكر أي ذكر لمحمد عبده مقترنا بالثورة العرابية (١٢٧) · ولعل القصيدة التى هاجم فيها حركة الجيش فى سبتمبر (ايلول) هى أبلغ دليل على أن الموقف الاصلاحى فى لحظة الحسم لا يشكل فحسب الجناح اليمينى فى الثورة ، بل هو يخرج عن اطارها نهائيا · يقول فى قصيدته :

قامت عصابات جند فى مدينتنا

لعزل خير رئيس كنت راجيه

قاموا عليه لأمر كان سيدهم

يخفيه فى نفسه والله مبديه

كان الرئيس حليف العدل منقبه

وسيد القوم يهوى الجور يأتيه

جروا مدافعهم ، صفوا عساكرهم

نادوا بأجمعهم سل ما ترجيه

فنال ما نال وانفضت جموعهم

أما النظام فقد دكت مبانيه (١٢٨)

---

(١٢٦) المرجع السابق (ص ٥٥٥) ·

(١٢٧) المنار ـ المجلد الرابع ـ ١٩٠١ ـ ص ٥١٢ ·

(١٢٨) نقلا عن كتاب « الأساس الاجتماعى للثورة العرابية » ـ د· رفعت السعيد ـ دار الكاتب العربى ـ القاهرة ١٩٦٧ (ص ١١٢ ، ١١٣) ·

وهى قصيدة تتواضع الى جانب قصائد محمود سامى البارودى فى هجاء الثورة ، وهو الذى وصل فى البداية الى منصب وزير الحربية ، ثم رئيسا للوزراء فى الحكومة الثورية . غير ان هذا « الانكسار » فى تاريخ محمد عبده والبارودى ، لا يلغى مطلقا ان الأول كان رائد « الاصلاح الدينى » ، وأن الآخر كان رائد عصر الأحياء فى الشعر العربى . غير ان هذه الحقيقة بدورها لا تلغى الحقيقة المقابلة والأكثر تعقيدا ، وهى ان تحول نبوءات الطهطاوى الى مرحلة الصدام مع واقع المخاض العسير لولادة الطبقات الاجتماعية المتميزة طيلة الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ، قد ولد أنماطا « اجتماعية » متميزة من المثقفين .

ان مواجهة الواقع غير الحلم به أو بغيره . هنا يصبح الانتماء الاجتماعى للمثقف ودرجات الثقافة والموهبة وخبرة الحياة عناصر أساسية فى تكوين منحاه الفكرى ومصيره السياسى ودوره فى النهضة . وهو الأمر نفسه الذى يقع على صعيد الحكم ، فرغم كافة الصعوبات التى واجهت محمد على وابراهيم باشا ، فقد كان عصرهما بسيطا بالقياس الى ما جرى فى النصف الثانى من القرن . لذلك كان ممكنا للطهطاوى ان يحلم ويترجم ويطبع ويعلم اللغات . لم يكن « تأسيس » مصر الحديثة المستقلة ليحتاج لأكثر من ذلك . ولم تكن الاجراءات الاجتماعية كاحتكار الأرض ، ومحاربة المماليك ، وتمصير الجيش ، والفتوحات العربية يتهددها الخطر من هذا « الفكر » . أما حين أقبل عباس الأول ، فسعيد ، فقد أصبح على باشا مبارك هو « النموذج » المفضل عند الطهطاوى لصفاته العملية البراغماتية .

وحين تشرع البنى الاجتماعية فى التغير الكيفى من اسماعيل الى توفيق ، تصبح « الثورة العرابية » هى الطرف الرئيسى فى الحوار التاريخى للنهضة ، ولكنه الطرف المتعدد المصادر والانتماءات والينابيع والمصائر . فاذا كان الامام محمد عبده قد تردد وارتد ، واذا كان

كان محمود سامى البارودى قد انتصر وانكسر ، فان عرابى رغم هزيمته لم ينهزم ، وظل عبد الله النديم رمزا لا ينطفىء نوره ، مشعلا يضىء الطريق امام أفكار الطهطاوى لتأخذ مكانها المستمر فى الزمان · عبد الله النديم هو الذى تبقى من اتون الثورة كالعنقاء التى احترقت ، فتحول رمادها الى نيران جديدة · انه جسر التواصل بين الفجر (المثالى) للنهضة وعصرها (الواقعى) المتخم بالتناقضات والوعود ·

واذا كان من أهم معالم النهضة الثانية انها قد اتسعت باتساع قاعدتها الاجتماعية لأكثر من رجل واحد ، كما كان الحال فى عصر الطهطاوى ، فان عبد الله النديم (١٨٤٥ – ١٨٩٦) كان دون غيره من رجالات هذا العهد ، هو طهطاوى العصر الجديد ، من حيث الشمول والراديكالية والقيم الأساسية للنهضة ·· مع فارق خطير هو التباين الحاد بين عهد محمد على وأواخر القرن الماضى ، ومن ثم تولد الفارق الآخر والجوهرى بين الرجلين ، وهو ان النديم لم يكن مفكرا فحسب بل مناضلا سياسيا فى المقام الأول · وبالتالى فاذا كانت عظمة الطهطاوى انه كان البشير الأول فى تاريخ الفكر المصرى الحديث بمقومات النهضة ، وأن وسيلته الرئيسية فى ذلك كانت النقل والتعريب عن الفكر الاوروبى ، فقد كان النديم هو الثورى الذى تجاوز النقل الى الخلق ، بمعايشة حارة لخصوصية الواقع المصرى ومعاناة هائلة لاحدى لحظات الحسم الاجتماعى وابتكار مدهش لوسائل التغيير ، وابداع حقيقى لفكر المرحلة وتجلياته التنظيمية والسياسية الفاعلة ·

هو مفكر الثورة العرابية ولسانها دون ريب ، ودون التقليل لحظة واحدة من أهمية التخصص الذى كان سمة المرحلة ، تخصص محمد عبده فى الاصلاح الدينى ، وقاسم أمين فى تحرير المرأة ويعقوب

صنوع في الصحافة والمسرح ، والمويلحى في الرواية . والبارودى فى الشعر . وغيرهم فى مختلف المجالات التى لم يعد ممكنا بالنسبة لتعقيد العصر ان تكون مهمة رجل واحد ·

وقد أتيح للنديم منذ الميلاد الى الموت ما لم يتح لغيره من رموز النهضة الثانية ، فقد أقبل على الحياة من أسفل السلم الاجتماعى ، اذ كان أبوه خبازا متواضعا فى أحد الأحياء الشعبية بالاسكندرية · وكان من الطبيعى ان يتلقى تعليمه الباكر فى « كتاب » الحى · ولكنه أفصح منذ البداية عن ذكاء استثنائى يحتاج الى تربية خاصة فى معهد أكبر · وكان أن توجه الى مسجد الشيخ ابراهيم باشا الذى يقوم بالتعليم فيه بعض المشايخ على نمط الأزهر · غير انه لم يرتح لهذا النمط ، وفضل عليه حياة التشرد مع الزجالين والشعراء الجوالين والمغنين على الربابة و « الأدباتية » ، كما كان يوصف ادباء ذلك الوقت · وكانت هذه هى البداية التى سترافقه بعدئذ طيلة العمر ، سواء فى محتواها الفكرى والاجتماعى ، أو فى غناها الخصب بمعجم الحيـاة الشعبية من عادات وقيم وتقـاليد ونوادر وحكايات وتعبيرات ومفردات ·

وفقد الأب الأمل فى ان يصير ابنه شيخا حين لاحظ عليه بوادر هذا السلوك الشريد · واذا بالابن يتعلم حرفة غريبة هى الكتابة التلغرافية حيث عمل للمرة الأولى فى هذه المهنة بمكتب مدينـة « بنها » ، ثم نقل فجأة الى مكتب القصر العالى فى « غاردن سيتى » بالقاهرة ، حيث تسكن والدة الخديو اسماعيل ·

وفى القاهرة عرف طريقه الى مجلس محمود سامى البارودى ، وعبد الله فكرى وكان يضم صفوة أدباء العصر · كما عرف طريقه الى « قهوة متاتيا » فى ميدان « العتبـة الخضراء » حيث يجلس جمال الدين (الأفغانى) وحوله أديب أسحق (١٨٥٦ ــ ١٨٨٥) ومحمد عبده وشاب صغير السن اسمه سعد زغلول ·

كذلك عرف حياة القصور التى ما كانت تخطر له على خيال ، وهى الوجه النقيض لحياة المشردين والصعاليك والفقراء أمثاله • ولكن « المشاغب » داخله لم يعبأ بما يمكن ان يحل به عندما تشاجر مع رئيس أغوات القصر « خليل آغا » فكان مصيره الطرد من القصر . والتجوال فى دنيا الله الواسعة من جديد •

سدت أمامه أبواب الرزق فى القاهرة ، فهام على وجهه ، يعلم حينا أبناء عمدة احدى قرى محافظة « الدقهليـــة » مقابل الطعام والمســكن • ولا يلبث الخلاف ان يدب بينهما ، فييم شــطر « المنصورة » حيث يتلقاه أحد الأعيان فيكرمه ويفتح له دكانا لبيع المناديل ، ولكن النديم يحوله الى ندوة لتبادل النكات والنوادر والأشعار ، فيفلس • وكانت بعض البيوت فى ذلك العهد أشــبه بمنتديات غنائية وثقافية ، وقد سبقت النــديم سمعته فى رواية الشعر ، وذلاقة اللسان ، وخفة الدم الى احدها ، فاتخذ منه ربهــا (شاهين باشا كنج مفتش الوجه البحرى فى طنطا حينذاك) اتخذه نديما •• بعد مناظرة زجلية بينه وبين « أدباتية » المدينــة ، فاز فيها عبد الله بسرعة الخاطر وحضور البديهة • ولكن الملل سرعان ما يستولى على قلب الشريد ، فيعود الى الاسكندرية عام ١٨٧٩ ، حيث يراها وقد انقلبت رأسا على عقب • لم تعد المجالس الأدبية احتــكارا لشعر أبى نواس ، والبحترى ، وابن الرومى ، ومديــح الشعراء لاسماعيل ، والاصغاء لفاكاهات الشيخ على الليثى • أصبح الكلام يدور حول ديون مصر ، ويتشعب الهمس الى جمعية سرية تدعى « مصر الفتاة » تنقد أحوال البلاد فى صراحة لاذعة • وكان النديم « اكتشف » نفسه ، أو كان ضالا فوجــد ، اذ راح يمـــد صحافة أديب اسحق وسليم نقاش بانتاجه الأدبى والسياسى الذى يتسجم مع آهات المدينة وصرخاتها الدفينة • وانضم الى «مصر الفتاة» بعد ان حولها بجهد أصدقائه من أعضائها الى هيئة علنيـــة باسم

« الجمعية الخيرية الاسلامية » لتعليم الناشئة فنون الخطابة وأساليب التوعيه القوميه كالتمثيل · وقد الف النديم خصيصا لتلاميذ هذه المدرسة مسرحيتين عما « الوطن » و « العرب » ، وقد شاهدهما الخديو توفيق ـ وكان حديث العهد بالحكم بعد سقوط اسماعيل ـ فى مسرح « نياترو زيزينيا » (١٢٩) ·

ولكن معدل سرعة الأحداث فرض على النديم ان يعيد التفكير فى وسائل التعبير عما يجيش فى صدره ، فلم تعد المدرسة ولا الكتابة فى صحافة الغير ، بقادرة على تجسيد أحلامه واحتواء طاقاته ·· فبادر الى اصدار صحيفته الأولى بعنوان دال هو «التنكيت والتبكيت» التى صدر عددها الأول فى ٦ يونيو (حزيران) سنة ١٨٨١ · وكانت صحيفة رائدة شكلا ومضمونا . فقد استخدم فيها كل مواهبه ليحرض على طغيان الحكم وخرافات المحكومين ، بالزمز الشفاف والكناية الواضحة ، والسخرية اللاذعة ، واللغة الميسورة للعين والأذن ، وفى مختلف أشكال التعبير ، من المقال الى القصة ، والتمثيلية · ولم ينس عشقه للخطابة ، فراح يدعو الى تغيير « خطبة الجمعة » فى المساجد التى هى برأيه وعلى حد تعبير أحمد أمين « عبارات دينية محفوظة ، ومعان متكررة مألوفة ، لا تحرك قلبا ولا تضىء حياة » (١٣٠) · هكذا دعا لأن يقوم بتحضير خطب المساجد أعرف الناس بشؤون الحياة ، وأن تشرح هذه الخطب الموقف الحاضر فى وضوح ، وأن تبين الأخطار المحيطة بالأمة فى جلاء ، والا يقتصر الأمر على القائها فى المساجد ، بل تطبع وتنشر فى أنحاء البلاد ليصل صداها الى كل قرية وقد وضع خطبة نموذجية

---

(١٢٩) أحمد أمين ـ زعماء الاصلاح فى العصر الحديث ـ الطبعة الثالثة ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ١٩٧١ ـ (ص ٢٣١) ·

(١٣٠) المصدر السابق (ص ٢٣٦) ·

تضمنت المحافظة على حقوق البلاد ، والنهى عن الظلم ، والدعوة الى الائتلاف لمواجهة الأخطار التى تظهر دلائلها فى الأفق ، ووحدة المواطنين بغض النظر عن اختلاف الدين ، والتحذير من تمكين الأجنبى من وضع يده على سياسة البلاد ، والاحتراز من اتيان عمل يتخذه وسيلة لتدخله (١٣١) ٠

كان ذلك في أول حكم توفيق قبيل الثورة العرابية ٠ وقرب هذا التاريخ قيل : ان النديم قد تعرف على جماعة « مصر الفتاة » السرية التى يقودها الأفغانى ، وانه أقنع بعض أعضائها بتحويلها علنا الى « الجمعية الخيرية الاسلامية » ، ولكن الحقيقة هى أن الجماعة السرية استمرت بدونه ، والأدق أنه هو الذى استمر بدونها حين رآها مجرد حلقات من المثقفين المعزولين والغرباء عن واقع الشعب المصرى ، فيذكر محمد عبده أن أغلب أعضائها كانوا من الشبان اليهود (١٣٢) ٠ وحوالى ذلك الوقت تعرف النديم على أحمد عرابى (١٨٣٩ ــ ١٩١١) ، والأرجح انه انضم فى وقت لاحق الى الجناح المدنى من التنظيم العسكرى للثورة العرابية ، فعندما حاولت حكومة رياض باشا نفيه تصدى لرئيسها على فهمى قائد الحرس الخديو قائلا : « ان النديم منا نحن معشر العسكريين وان لم يحمل سلاح العسكرية ، ولئن أخذتموه بغتة من البلاد حافظنا عليه بالأرواح والأجناد » (١٣٣) ٠ وقد شكلت صحف النديم منذ ذلك التاريخ معالم الاتجاه الثورى فى التنظيم العرابى ، سواء وهو بعد خارج الحكم فى مرحلة الأعداد ، أو وهو على رأس الحكم ،

---

(١٣١) المصدر السابق ، والصفحة ذاتها ٠

(١٣٢) رشيد رضا ــ تاريخ الأستاذ الامام ــ الجزء الأول (ص ٧٥) ٠

(١٣٣) عن « تاريخ مصر فى هذا العصر » مخطوط لعبد الله النديم حققه د٠ محمد خلف الله ونشره بعنوان « عبد الله النديم ومذكراته السياسية » ــ القاهرة ١٩٥٦ ــ (ص ٥٦) ٠

أو أثناء الحرب ضد الاحتلال ، أو بعد الهزيمة • وقد تغيرت أسماء هذه الصحف بتعدد مراحلهـــا ، فهي « التنكيت والتبكيت » في مرحلة المعارضة ، وهي « الطائف » أثناء الفترة القصيرة من استلام السلطة ، وهي « الأستاذ » بعد النهاية •

ولأن النديم جمع بين الفكر والعمل ، لابد لنا من امعان النظر في خلاصة فكره وحصيلة عمله ، لنحدد بدقة موقعــه الاستثنائي

فلنسأل اذن عن مواقفه الايديولوجية من القضايا المطروحة • في مسيرة النهضة الثانية •

● فالقضية الأولى هي « الديموقراطيـــة الاجتماعيـــة » ، فلم يتوقف النديم ، كمحمد عبده مثلا ، عند حدود الديموقراطيـــة السياسية المعبر عنها بالحكم الدستوري والبرلمان ، بل هو يسجل حوارا مباشرا حول المسألة يتضمن أسلوبا أعمق في المعالجة :

التلميذ : من أين يأتي الوبال والأغنيـــاء هم أهل الوطن الحائزون على الرتب العاليـــة ، وهم أدرى بمـــال الوطن وصـــــالح المواطنين ؟

النديم : لا يخفاك ان ابن الغنى مولع بالاســـتبداد والاســتعباد ، فهو يميل الى استخدام الفقراء بلا مقابل ، وضرب الضعفاء من غير ان يعارض أو يحاكم • وهذا بعينه هو الاســـتبداد المضر بالشعب • ثم ان أباه كان من حكام البـلاد فقد أدرك الثروة بنهب الفلاح وظلمه ، فان أغلب الحكام متسلطون على المحكومين تسليط الهواء على النار •• ومن كانت هذه فعـال أبيه كان بعيدا عن الحق ، أجنبيا من الانصاف ، لا يميل الى المساواة ، ولا يعترف للفقير بحق معه في الوجود • فوجـود مثله في مجلس النواب علة لزيادة هلاك الشعب ، فيشرعون

من القوانين ما يضمن مصالحهم ليضعفوا بذلك حدة أذهان الفقراء ، ويحبسوا الثروة لأنفسهم ٠

التلميذ : واذا كان من أولاد الأتراك الذين نالوا مناصب الرئاسات في الدولة ؟

النديم : لا تحكم على الرؤساء الأتراك الا بعد معرفة أسباب ثروتهم ٠٠ ومن هذا القسم من لم ير الريف ولا يعرفه ، فكيف يكون نائبا ٠٠ وقد يكون فيهم كثير من أهل الخبرة والدراية ٠٠ لكن حبهم لذاتهم يعطل كثيرا من المنفعة ويجلب كثيرا من الضرر ٠٠ ووجودهم بالمجلس يجعله لعبة يديرونها كيف شاءوا ٠

التلميذ : وهل يحتمل الشعب اطلاق حرية الأفكار ؟

النديم : نعم يحتملونها ويحفظونها ويسيرون بها في طريق يعز على غيرهم الوصول اليها ، ولكن بعدم تسلط الطبقية على المجلس بل تشكيله من جميع الطبقات ، (١٣٤) ٠

وهى تقريبا الفكرة ذاتها التى دافع عنها عرابى نفسه أمام المحقق ، حين سأله عن أسباب « التحرك المكشوف » يوم ٩ سبتمبر (أيلول) فقد أجاب بشجاعة : « ان الأسباب التى دعت الى ذلك هى عدم الأخذ بالعدل والمساواة فى المعاملات ، فالبلاد لم يكن بها قوانين ٠٠ فلذلك اعتمد أعيان البلاد على أبنائهم رؤساء العسكرية ، وتآلفت أنفسهم لتشكيل مجلس نواب يمثل البلاد ويحفظ لها حقوقها ، ويدفع عنها ما ألم بها من المظالم » (١٣٥) ٠ هكذا يبرز

(١٣٤) التنكيت والتبكيت ـ عدد ١٨ سبتمبر (ايلول) ١٨٨١ ٠

(١٣٥) راجع « مصر للمصريين ـ محاكمة العرابيين » ـ طبعة جريدة « المحروسة » ـ الاسكندرية ١٨٨٤ ٠

« المضمون الاجتماعى للديموقراطية » عند النديم وعرابى ، على غير النحو البالغ التعميم عند الطهطاوى ، وعلى غير النحو الاصلاحى عند محمد عبده الذى خطب فى حفل أقامه « الحزب الوطنى » بتاريخ ١٣ ـ ٢ ـ ١٨٨٢ قائلا : « لم يعهـــد فى أمة من أمم الأرض ان الخواص والأغنياء ورجال الحكومة يطلبون من مســـاواة أنفسهم بسائر الناس وازالة امتيازاتهم ، واستئثارهم بالجاه والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم فى ذلك ٠٠ هل تغيرت سنة الله فى الخلق » ٠ هكذا تصبح « سلطة الأغنياء » عند محمـــد عبده هى مضمون الديموقراطية الطبيعى ، والذى يصل الى حدود الشرع الالهى ٠ وهو الأمر الذى يختلف جذريا عن تيار عرابى والنديم الذى عبر عنه شعرا عاميا باللهجة الدارجة المصرية :

« أهل البنوكا والأطيـــان صاروا على الأعيان أعيان
وابن البلد ماشى عـــريان معماه ولا حق الدخان »

وبدهى ان « مسألة الرق » تصبح تبعا لذلك ، من أهم المسائل التى عالجها عـــرابى من هذا المنظور للديموقراطيـــة ، فيقول : « ليس فى مصر من يود ان يكون له عبيد غير أمراء البيت الخديو والباشوات الأتـــراك الذين تعودوا على اســـتعباد الفلاحين ، وان الاصلاحات الجديدة سوف توجد المساواة بين الناس مهما اختلفوا فى الجنس واللون والدين ، وليس مع هذا الاصـــلاح محـــل للاسترقاق » (١٣٦) ٠ ومن هنا كانت دعوة النـــديم الى تكوين « جمعية أحرار السودانيين » التى قال بصددها : انه يأمـــل « ان يزيل بهذا العمل الأثر البغيض للرق فى البلاد ، وان نضع أنفسنا فى مصاف الدول المتقدمة » (١٣٧) ٠

---

(١٣٦) بلنت Blunt ـ كتابه المذكور ـ ص ٢٧٦ ٠

(١٣٧) د٠ على الحديدى ـ خطيب الوطنية عبد الله النديم ـ سلسلة « أعلام العرب » ـ القاهرة ١٩٦٢ (ص ١٨٤ ، ١٨٨) ٠

ومعنى ذلك ان عبد الله النديم ، على صعيد الفكر ، وأحمد عرابى على صعيد الممارسة ، كانا يجسدان « روح الثورة » بتحويل مجرى النهضة من الفكر المجرد الى الواقع المحسوس ، أى ادخال الطهطاوى والفكر الفرنسى الى حيز الاختبار الفعلى ، وبالتالى الى الصدام مع القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية المتخلفة ، والتى تتشكل أساسا من : (أ) العنصر الأجنبى الدخيل عبر الاحتكارات الأوروبية والأتراك . (ب) العنصر المحلى شبه الاقطاعى ووكلاء الأجانب . (ج) العنصر المتردد من مثقفى الفئات الوسطى الناشئة . وكان برنامج الديمقراطية العرابية كما صاغه النديم فى ضوء ذلك هو : ان الاطار الدستورى هو شكل مهم ، ولكن محتواه الطبقى واجب التغيير ، لمصلحة البلاد ككل ، لأن تشريعات (الأغنياء) الضيقة الأفق تفيدهم وتضر بالتقدم العـــام ، وكذلك لمصلحة أوسع جماهير الشعب وأساسا فقراء الفلاحين . ولن يحدث التغيير الا باعادة تشكيل المجلس النيابى على نحو يضمن المصلحتين، ومن هنا ضرورة الغاء شرط الانتخاب فيصبح حقا للجميع لا للمتعلمين وحدهم . وهو يفرق بحسم بين أغنياء جمعوا ثرواتهـــم بالسلب والنهب وأغنياء كدوا وكافحوا . والحقيقة انها تفرقة (وان بدت بدائية) بين الاقطاع والرأسمالية ، وبين الرأسمالية الزراعيـــة والفئـــات البرجـــوازية المتوســـطة الناشئة ، وبين رأس المال الكومبرادورى ورأس المال الوطني . وفى هذه الحـــدود (التى تكاد تشكل جبهة وطنية ديموقراطية عريضة يقودها أصحاب المصلحة الحقيقة فى الثورة) يـرى النديم ان صمام الأمن لمجلس النواب هو « مطلق الحرية فى أفكاره لا يعارض فى المصلحة ولا يلزم بشيء لم يقر عليه » .

● القضية الثانية هى « المسألة القومية » ، وفيها يتضح ان معنى « الوطن » قد تطور من فجر النهضة عند الطهطاوى الى انفجار الثورة العرابية . ونعلم ان كلمة الثورة بحد ذاتها لم ترد فى أدبيات

الطهطاوى كنقطة فى برنامج النهضة ، بل كان يصف ما جرى فى فرنسا بالفتنة ، وهى لفظة عربية صحيحة ولكنها ذات مدلول لغوى مختلف ، يغلب فيه الحكم على الوصف • ولكن الثورة العرابية هى التى أضفت على معنى « الوطن » أبعادا تختلف عن معناه السابق فى وثائق النهضة الاولى • رغم ان ذلك يشكل تناقضا ، فبينما كان محمد على وابراهيم باشا ، على صعيد الفعل السياسى والاستراتيجى ، هم رواد تعريب مصر فى العصر الحديث كجزء من يقظتها القومية ، فان الفكر المصرى ظل « وطنيا » بالمعنى الاقليمى الضيق الذى يبحث عن « الجذور » الغائرة فى عمق التاريخ ، ولا يبصر الآفاق المفتوحة فى سماء المستقبل • وقد شكلت هذه النتيجة نفسها تناقضا آخر بين اعتبار الإسلام هو « ينبوع التراث » المفترض العودة اليـــه ، واعتبـــار « الغرب » هو العصر المفترض الالتحاق به • ولقد كان التوازن بين الفكر والعمل فى عصر محمـــد على ــ وليس التقاطع فضلا عن التقابل ــ هو السبب فى هذه المجردات الطهطاوية المعزوله عن الواقـــع الاجتماعى الحى • لذلك كانت رؤيا الطهطـــاوى ، هى رؤيا النهضة فى خطوطها العامة ، نهضة « الوطن » ككل ، ولكنه « الوطن المصرى » من ناحية و « الوطن البرجوازى » من ناحيـــة أخرى دون تحديد لانتمـــاء هذا الوطن ، ودون تحديد للشرائـــح الاجتماعية المؤهلة ، أو التى يجب تأهيلها لانهاضه • وهكذا كان انحياز الطهطاوى انحيازا يوتوبيا أقرب الى النبوءة منه الى الارتباط العضوى بفئة اجتماعية صاحبة مصلحة محددة فى السلطة ، ولها بالتالى برنامج محدد للنهضة ، وأسلوب محدد للتغيير • ولقد ظل الطهطاوى ، طول الوقت تحت جنـــاح الحاكم اذا كان راضـــيا كمحمد على وفى الظل بعيدا عن الأضواء اذا لم يكن راضيا كعباس الأول • وليس هناك ما يدل على موقف سلبى أو ايجـــابى اتخذه الطهطاوى من « منهج » محمد على فى الاصلاح ســـواء على صعيد السلطة الاوتوقراطية ، أو على صعيد ملكية الأرض لشخص الحاكم ،

أو على صعيد توزيع الأرض بعدئذ اقطاعيات ، كان للطهطاوى نفسه نصيب فى احداها .

عبد الله النديم هو رسول النهضة فى مرحلتها الثانية التى تختلف كيفيا عن مرحلة الطهطاوى ، رغم انه لم يحد قيد أنملة عن نبوءة الرائد الأول ، ولكن « تحقيقهـا » استوجب الدخـول فى التفاصيل ، واستحدث ، من ثم ، رؤى جديدة . أهمهـا رؤية « الوطن المصرى » على الأرض « العربية » ، رغم المفارقة المؤسسية فى ثورة عرابى ، وهو انه لم يكن فاتحا للأمصـار المجـاورة لمحمد على وابراهيم باشا ، فى النطاق العربى ، أو كاسماعيل فى النطاق الافريقى . بل كان عرابى « بطـلا اجتماعيا للاسـتقلال الوطنى » فى الحدود المصرية . ولكنه مع النديم والبارودى كانـوا يتفتحون على « عروبة مصر » . يقول النديم فى حفـل افتتـاح « الجمعية الخيرية الاسلامية » : « هذا الاحتفال سـيكون تاريخا لبعث الأرواح العربية ، ونشأة الغيرة الشرقية ، وهكذا يكون الميل الذاتى للأنس بالنفع النوعى والمصلحة الوطنية . فالأعضـاء شتى والنفس واحدة ، والعروق عدة والدم واحد ، والأفكار وان تنوعت فمحورها لسان واحد » (١٣٨) . وقد اسـتوجب الأمر ، لاحداث التغيير ، ان تكون « الثورة » هى أداته الواضحة المباشرة . ثـورة تقودها الطليعة العسـكرية للبرجـوازية الوليـدة ، ولكن قواها الأساسية هم الفلاحون . ويقوم فيها المثقفون بدور الشريك الفاعل فى المعارضة والحـكم والحرب جميعـا . واذا كان عـرابى هو « العسكرى الفلاح » ، فقد كان النديم هو النمـوذج الرائد لفكر الشريحة الثورية للبرجوازية الصغيرة ، وهو البشير الأول بتعاظم هذه الفئة الاجتماعية كما وكيفا ، ومن ثم فقد كان مع أحمد عرابى .

---

(١٣٨) د. على الحديدى — كتابه المذكور — ص ١١٣ .

الأكثر تجسيدا لقضية الثورة ، من بقية زعماء الحركة العرابية ٠ يعترف عرابى لـ « بلنت "Blunt" » بأنه لو كان قدر لحركته ان تخلع اسماعيل لا بارادة أوروبا « لكنا تخلصنا من عائلة محمد على بأجمعها ، وكنا عندئذ أعلناها جمهورية » (١٣٩) ٠ وأكد البارودى هذه الفكرة المحورية فى تفكير الثورة حين قال : « كنا نرمى منذ بداية حركتنا الى قلب مصر الى جمهورية مثل سويسرا ، وعندئذ كانت تنضم الينا سورية ويليها الحجاز ، ولكننا وجدنا العلماء (يقصد شيوخ الأزهر ورجال الدين عموما) لم يستعدوا لهذه الدعوة ، لأنهم كانوا متأخرين عن زمنهم » (١٤٠) ٠ وفى المصدر نفسه ان الثوار كانوا ينتظرون الوقت الملائم لاعلان الجمهورية المستقلة « وقد كان هذا أساس عقيدتهم منذ البداية ، ولكنهم تبصروا فى العواقب ، فرأوا ان يسيروا سيرا وئيدا فى هذا الموضوع ٠ وعبد الله النديم يوجه جهوده نحو هذه الغاية ببذر بذورها فى أذهان الجيل الجديد » (١٤١) ٠ وما أبعد هذا التفكير عن الحلم الامبراطوري لمحمد على ، وما أبعده كذلك عن الفكر « المصرى » للطهطاوى ، وما أبعده أخيرا عن طوباوية المدينة البرجوازية الفاضلة ٠٠ فمصر العربية عند النديم وعرابى ، هى مصر المستقلة ، ومصر الاقليمية هى مصر المهزومة ٠ ومصر العربية هى مصر الجمهورية التى خلعت الرداء الملكى ، وهى مصر الديموقراطية التى خلعت الثوب الأوتوقراطى ، وهى مصر العلمانية التى خلعت الثيوقراطية ٠ هى مصر الثورة الوطنية بقيادة « أعيان البلاد » من أبناء الطبقة الوسطى الناشئة وجيش الفلاحين الفقراء ؛ وهى مصر « الوحدة الوطنية » بين الفئات والشرائح صاحبة المصلحة

---

(١٣٩) بلنت Blunt ـ كتابه المذكور ـ ص ٦٢٤ ٠

(١٤٠) المصدر السابق (ص ٤٥٣) ٠

(١٤١) المصدر السابق (ص ٤٥٧) ٠

فى الثورة ، وبين الطوائف الدينية التى تشكل تنوعا فى صفوف الشعب · مصر العربية عند النديم هى ان تكون « مصر للمصريين » شعار الثورة العرابية · وقد كان الانتماء الاجتماعى للنديم (وهو الوحيد من زعماء الثورة الذى لم يحمل لقب بك أو باشا) عاملا حاسما فى بلورة همومه وأفكاره وسلوكه السياسى ، فبينما تردد مثقفو الطبقة الصاعدة وتخلوا عن ثورتهـا ، بقى هذا البرجوازى الصغير صامدا الى النهاية · كان على نحو ما بشـيرا بالدور الذى ستقوم به طبقته فى مستقبل الأيام ، خاصة وانه لم يتزحزح عن موقعه الاجتماعى ، فكرا ومعايشة ، حتى حين أصبح الرجل الثانى فى الثورة ، وحين أصبح صوته (الطائف) لسانا رسميا للحكومة ·

● القضية الثالثة هى انتقـال المثقف من الفكر والفعـل وتوحده مع مسيرة الثورة ومصيرها ، فقد انضم النديم ـ الشاعر والخطيب والصحفى ـ الى التنظيم العسكرى للثوار ، يشارك فى الحوار والتخطيط والتوجيه والتنفيذ ووضـع البرامج · وابتكر الوسائل والأساليب التى تنم عن ايمان عميق بالشعب وديموقراطية الجماهير كقاعدة أساسية وحاسمة للثورة ، على الأجنبى والحاكم والطبقات المستفيدة · ابتكر « الخطابة » فى كل رقعـة من أرض مصر ، فى المساجد والمدارس والأسواق ، فى المدن والقرى وميادين القتال · كان يؤسس جماعات الخطابة لتدريب الصبية والشباب عليها و « تجنيدهم » فى الخطوط الخلفية للثورة · كان ينظـم المظاهرات ويبدع شعاراتها ، وقد كان هو الذى نظم النسـاء فى الاسكندرية خلال الحرب « حيث كن يساعدن جنود المدفعية الذين كانوا يردون مدافع الجيش البريطانى » (١٤٢) · وهو الذى ابتكر فكرة « التوكيل الوطنى » الذى سيصبح تقليدا وطنيـا بعدئذ فى

---

(١٤٢) صلاح عيسى ـ كتابه المذكور ـ ص ٢٠٤ ·

ثورة ١٩١٩ ، وهو المنشور الذى وقعه ٩٠ ألفا من الأعيان والفلاحين يطلبون فيه الابقاء على عرابى ، وعزل الخديو توفيق (١٤٣) ٠ وهو الذى ابتكر المنظمات الشعبية تحت أسماء تعليمية أو تثقيفية أو ترفيهية لنشر مبادىء الثورة ، كجمعية « محفل التقدم » و « محفل محبى العلم » و « جمعية التوفيق الخيرى » و « جمعية أحرار السودانيين » فضلا عن « الجمعية الخيرية الاسلامية » التى طالب المسيحيين بأن يؤسسوا نظيرا لها فاستجابوا له وانشأوا « الجمعية الخيرية القبطية » ٠

كذلك ابتكر الصحافة الثورية بأسلوبها الحى القادر على النفاذ الى قلوب الجماهير وتحريضها وحشدها ، سواء حين استخدم العامية المصرية ، أو حين كتب القصص والأشعار ، وخلق الكاريكاتير السياسى باللغة ٠ وفى هذا السياق كان النديم أول من دعا فى هذا الوقت المبكر الى تشجيع الصناعات الوطنية ، ومقاطعة المصنوعات الأجنبية وتشجيع التجارة الوطنية ٠ كما طالب بانشاء بنك أهلى « يحمى الأهالى من استغلال المرابين ، واصلاح طرق التدريس والمناهج ، وتعميم التعليم » (١٤٤) ٠ كان بمفرده حزبا ، أو بتعبير أحمد أمين « رسول العامة ، قطر المعانى وأوصلها الى التاجر فى متجره ، والفلاح فى كوخه ، والتلميذ فى مدرسته » (١٤٥) فكان النموذج الرائد لوحدة الفكر والسلوك فى حياة المثقف الثورى ٠

ومن مأساة العقل فى مصر « ان كتبه وتآليفه التى انفق فيها

---

(١٤٣) المصدر (ص ٢٩١) ٠

(١٤٤) د٠ على الحديدى ـ كتابه المذكور (ص ٧٩) نقلا عن جريدة التايمز البريطانية فى ١٠ ـ ٣ ـ ١٨٨٢ ٠

(١٤٥) أحمد أمين ـ زعماء الاصلاح فى العصر الحديث ـ الطبعة المشار اليها سابقا ـ ص ٢٤٤ ٠

تسعة عشر عاما ، عندما ضربت الاسكندرية وهاجر منهـــا أهلهـا وضعها أبوه فى ثلاثة صناديق كبار وشـــحن بها عربة من عربات السكة الحديدية ، فلما وصلت الى كفر الزيّات ازدحم على القطـار المسافرون من المهاجرين ازدحاما هائلا ، فلم يسع رجـــال المحطة الا ان يرموا جميع ما بالعربة فى النيل ، ومنها الصناديق الثلاثة ، وفيها كل ثروته العقلية » (١٤٦) · واختفى النديم عن الأنظـــار الشرسة حينا من الزمن ، ثم أخبر عنه أحـــدهم ، فنعى ، ثم عاد ليصدر « الأستاذ » فى ٢٣ أغسطس (آب) ١٨٩٢ ولينقد كل شيء بدءا من الأزهر الى الزراعة . الى اللغة العربية . الى الخرافات الى الطرق الصوفيـــة ، الى مهاجمة الاحتلال من جديد.، فأغلقت فى ١٣ يونيو (حزيران) ١٨٩٣ · ولم يترك لنا سوى القليل مما كتب، خاصة كتابه « كان‌ويكون » وهو مجموعة الأحاديث التى دارت بينه وبين صديقه الفرنسى ، وكان يعرف مخبأه كما كان همزة الوصل بينه وبين العالم · ولم يبق لنا سوى الرواية الوثائقية الفريدة التى كتبها الروائى المصرى « أبو المعاطى أبو النجا » بعنوان « العودة من المنفى » · ولكن الحقيقة انه تبقى لنا من عبد الله النـــديم الشيء الكثير ، ففى ذات ليلة ــ فى أواخر أيامه ــ دق بابه شـــاب رقيق المحيا يسأله عن الثورة وقصتها الحقيقية ، وأنه تتلمذ على صفحات « الأستاذ » وأنه يدعى ·· مصطفى كامل · وكانت النهضـــة على موعد جديد مع ثورة جديدة ·

***

٩ ــ واذا كانت « العودة الى الينبوع » تعنى لدى فريق ما من مفكرى النهضة الثانية العودة الى الاسلام ، فالتوفيق بين الاسلام والغرب ، أو بين الاسلام ومصر من خلال القيم المتفق أو المختلف

---

(١٤٦) المصدر السابق (ص ٢٤٨ و ٢٤٩) ·

عليها فان أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣) هو الذى بلور اتجاها آخر على صفحات « الجريدة » حيث اختار من اليقظة الحضارية فى الغرب طابعها القومى ـ ولم تكن واضحة حينذاك الفوارق بين الفكرة العربية والفكرة المصرية ، كما ان البزوغ الاقتصادى للبرجوازية المصرية لم يعانق بزوغ البرجوازيات العربية ـ لذلك نادى لطفى السيد وتلامذته من بعده ، وأهمهم الدكتور هيكل وطه حسين ، بأن « الجماعة المصرية » تشكل قبل الاسلام بآلاف السنين وبعده جماعة واحدة ووطنا واحدا ، عرقيا وتاريخيا · ومن هنا كان الولاء لمصر هو الاطار الشرعى لوحدة المصريين · وقد كان هذا « الينبوع » مختلفا كل الاختلاف عن المداخل المعتادة الى عصر النهضة المصرية ، وان كان الطهطاوى على وجه اليقين قريبا منه قربه الأبوى من بقية الاتجاهات · كان هذا الينبوع يقتضى موقفا مضادا للخلافة الاسلامية بل وموقفا مغايرا من الاسلام ذاته ، وبالتالى موقفا أكثر حسما من حضارة الغرب · ومن الطبيعى اذن أن يكون المحتوى السياسى للثورة الوطنية الديمقراطية عند اتجاه لطفى السيد ، هو استقلال مصر عن الهيمنة العثمانية ، وأن تكون الليبرالية الأوروبية هى عماد الحكم ، وأن يكون الاتصال الحميم بالغرب هو الطريق الى التقدم الحضارى · وهو كالشيخ محمد عبده ـ رغم تباين الاتجاهين ـ يقف من جملة هذه القضايا موقفا معتدلا لا يميل الى « الثورة » حتى لا يجرفها « الرعاع » عن مجراها الذى ينبغى أن تمسك بدفته « الصفوة المستنيرة » ذاتها وتختلف نقطة الانطلاق هذه عن النقطة التى بدأ منها مصطفى كامل كفاحه الوطنى ضد النفوذ الغربى ومغازلة الخلافة العثمانية · ولكنهما يجتمعان حول الفكرة الرومانسية التى تعنى بصوت لطفى السيد « مصر للمصريين » ، وبصوت مصطفى كامل « لو لم أكن مصريا لوددت أن أكون مصريا » ·

على أية حال فقد تكوكب حول هـذه المنطلقات مجموعة من المثقفين والأدباء والفنانين الذين جسدوا الى هذه الدرجة أو تلك معنى النهضـة الجديدة ، كأديب اسحق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٥) ـ المسيحى السورى بمشاعره العدائية للاكليروس ، وعاطفته العربية الأصيلة ، وكعبد الله النديم (١٨٤٤ ، ١٨٩٦) لسان حال الثورة العرابية والوحدة الوطنية والشعر الشعبى الأخاذ ، والمويلحى الذى كتب « حديث عيسى بن هشام » آخر الامتدادات للرحلة الطهطاوية ، وآخر المزاوجات بين القصة الحديثة والمقامة المسجوعة ، ومحمود سامى البارودى الباعث الكلاسيكى للشعر العربى العظيم ·

·· وأخفقت الثورة العرابية ، ولكن عصر النهضة لم ينته بعد ، لأن الثورة الوطنية الديمقراطيـة لم يتم انجازها بل لقد ازدادت التناقضات فى اللوحة الاجتماعية ، وضوحا ، ذلك ان الاستعمار الغربى أصبح واقعا مباشرا يحياه المواطن المصرى فى مختلف تفاصيل الحياة · ولكن « الموقف من الاستعمار » أيضـا أصبح ميزان النهضة ، فلم يعد التخلف ثمرة القرون الطويلة من الانحطاط ، بل أمسى عملا اجتماعيا متصاعدا يتضافر فى دعمه هيكل الانتاج بأجنحته المحليـة (الكومبرادورية الاقطاعية أساسـا) وأجنحته الأجنبية (الاحتكارات) ·

ولذلك أصبح محور الصراع مع الغرب هو الاسـتقلال « الوطنى » ، كمـا تأكـد محور الحوار فى « التقدم الاجتماعى » لا بمعنى التحديث والعصرنة لوسائل الانتاج ، وانما بمعنى حداثة علاقات الانتاج وعصرنة قيمه ·

واذا كان الاصلاح الدينى ، وتحرير المرأة ، وتعميم المعرفة ، والحياة الدستورية تشكل فى مجملها جواب العصر الليبرالى ، فان الاسـلام والحضارة الحديثة ، ومصر للمصريين ، ظلت الينابيع الأساسية التى يعود اليها « الجميع » للبحث فى صلاحية الجواب ، وامتحان قدرته على النهضة « بالمجتمع » ·

منذ ذلك التاريخ لم يعد الوطن يعنى شيئا واحدا للكل ، بل اختلفت الأوطان باختلاف الطبقات ، ومن ثم تباينت الطرق الى النهضة تباينا جذريا ٠

شكلت مقدمات الثورة العرابية ونتائجها ملامح المرحلة الثانية من عصر النهضة ، فأصبح الاستقلال والديمقراطية هما محور النضال الوطني ٠ ولعل أهم المقدمات أن اللوحة الطبقية للمجتمع المصرى أخذت فى التبلور المتعاظم للشريحة البرجوازية ذات الأنسجة المتباينة خاصة فى الريف والجيش وأجهزة الدولة ٠ ولعل أهم النتائج هى ان البرجوازية الوليدة فقيرة التماسك الفكرى ، والايديولوجى ولدت حقا ضد السوق البرجوازية الغربية ، ولكن فى ظلها وتحت وطأة الشرائح الأخرى المتحالفة معها ٠ ومن هنا أوجزت الثورة العرابية المهزومة « الاثبات والنفى » معها لقدرة البرجوازية الناشئة على انجاز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية ، لب لباب عصر النهضة ٠

لذلك اقترن البعث الجديد لفكر النهضة بجملة المشكلات التى تولدت عن الاحتلال البريطانى المباشر (١٨٨٢) ، والحكم الاوتوقراطى للخديو توفيق ، والمجموعة الهائلة من الامتيازات الأجنبية التى حصلت عليها العناصر الغريبة قوميا عن المصريين ، والهيمنة الراسخة لعلاقات الانتاج الاقطاعية ، والقيم الثابتة للدين فى مختلف مجالات الحياة ٠

واذا كان المعلم الأول ــ رفاعة رافع الطهطاوى ــ قد أنجز حلما برجوازيا على صعيد الفكر المجرد ، فقد واجه محمد عبده فأحمد لطفى السيد جنينا واقعيا للمجتمع البرجوازى لا يحتمل الأقماط الفكرية المجردة ــ وان اهتدى بها ــ بل يحتاج الى معالجة جديدة : توقفت عند محمد عبده على أعتاب تجديد الاسلام والاصلاح الدينى . وانتهت به على أعتاب « المستبد العادل » ٠ أما أحمد لطفى السيد

فرغم أنه تلقى الكثير على يدى محمد عبده ، الا انه توصل الى النقيض الشامل — ان جاز التعبير — عن دعوته « الوطنية الليبرالية الجديثة » .

فقد رفض أحمد لطفى السيد منذ البداية أن يكون هناك شيء غير « الأرض » رابطة بين أفراد الشعب ، فلم يفكر فى أمة اسلامية ولا قومية عربية ، بل فى « أمة مصرية » لا يعتمد تكوينها على العرق بل على التاريخ والأرض ، وعلى تاريخ الأرض ، أى أن لطفى السيد لم يبلور تفكيره عن الأمة والقومية فى ضوء العلوم والحركات العنصرية ، بل أراد فسخ العلاقة بين مصر وتركيا على أساس بديل للدين هو القومية التى ما كانت لتتسع حينذاك للفكرة العربية ، الا على الصعيد الثقافى العام . أما الدوائر الثلاث — الاقتصادية والاجتماعية والسياسية — فقد انعزل نموها الاقليمى الضيق ، بفاعلية الهيمنة العثمانية أولا التى مالت الى « الوحدة الاسلامية » بمعنى الولاء المطلق لمركز الخلافة فى اطار التفتت الاقليمى وتكريسه فى الوطن العربى وغيره من الأوطان التى تدين بالاسلام . وعندما أقبل الاستعمار الغربى آثر الحفاظ على هذه التجزئة وتعميقها ، حيث تتيح له السيطرة الكاملة على « الدويلات » أكثر كثيرا مما يستطيع هذه السيطرة على وطن واحد كبير . وقد رسخت هذه « الحدود » بين الأقطار العربية من الجذور بانهيار الدولة الاسلامية ودخولها عصر الانحطاط الطويل . وكانت أبرز مظاهره التحول الى كيانات قبلية وعشائرية وطائفية صغيرة ، والاتساع المتعاظم لمستويات التطور بين أشكال الانتاج المتباعدة عن بعضها البعض ، كالانتاج الزراعى ، والانتاج الحرفى ، والانتاج الرعوى البدوى ، وغير ذلك مما أقام أسوارا اقتصادية منيعة اتخذت بالضرورة صياغات سياسية منكفئة على ذاتها . تلك هى الجذور ، أما الفروع فأقبلت مع أسلوب الاحتكارات الغربية القادمة من أوروبا القرن التاسع عشر ، حيث رأت التجزئة السياسية العربية واقعا

ماثلا رغم « الوحدة » الاسلامية فى ظل الخلافة ، فاستثمرت الواقع لا بدافع اليسر فى الهيمنة على فئات متناثرة فحسب وانما بدافع أسلوبها الاقتصـــادى فى التعامل مع الخامات الأولية . والأيدى الرخيصة ، والممرات البحرية • هكذا نشأت البرجوازيات العربيـة ــ وفى طليعتها المصرية ــ منفصلة عن بعضها البعض حتى ان تطورها الاقتصادى والسياسى وما واكبه من نضـال مزدوج ضـد تركيا والغرب قد تحتم عليه منذ البداية ان يكون نضالا وطنيا محليا . بل ان استخدام تعبير « القومية » على ألسنة المصريين مثلا لم يكن يعنى حتى وقت قريب ما نفهمه الآن من هذه اللفظة المرادفة للعروبة ، وانما كانت تعنى القومية المصرية والأمة المصرية •

والمهم هو التأكيد على ان هذا التصور القومى لمصر لم يكن قط فى مواجهة الفـكرة العربية ، بل ظل دوما فى مواجهة الجامعـة الاسلامية • لم تكن الرؤيا القومية العربية واضحة ، ولكن الخلافة العثمانية كانت واقعا سلطويا مباشرا • لم يكن التوحيد القومى العربى برنامجا سياسيا مطروحا ، ولكن الامبراطورية التركية كانت واقعا جاثما • لذلك كان الطهطاوى ــ نبى النهضة الأولى ــ رمزا للوطنية المصرية التى حلت معادلة التقدم على أســاس الثنائية التوفيقية بين « الاسلام الصحيح » و « الغرب الحديث » • أما الأفغانى فقد تبلبلت رؤياه بين الخلافة والقومية بسبب انتماءاته المتعددة • وأما المسيحيون اللبنانيون فقد ركزوا على حضارة الغرب ، وكان من الطبيعى أن يناوئوا الخلافة الاسـلامية لأكثر من سبب واحد • كان عبد الرحمن الكواكبى ــ وهو الاستثناء الوحيد ــ قد ندد بالاستبداد وجاهر بالعدل ، ولكنه لم يرفض الخلافة اذا كانت للعرب • وهو فى ذلك يشبه التيار الاسلامى فى الهند ، ويختلف قليلا عن تصور محمد عبده للخلافة ذات السلطة الروحية فقط • وكان أحمد لطفى السيد لذلك عودة جريئة الى ينبوع الطهطاوى فى زمن مختلف ، يهبط فيه الحلم الى أرض الواقع المغايرة لأرض

محمد على . أسعف الواقع الجديد لطفى السيد بشق عصا الطاعة على الثنائية التوفيقية ، فقال بمصر والغرب الليبرالى ، دون الحاجة الى خلافة روحية أو زمنية تركية أو عربية ، بل أكثر من ذلك دون الحاجة الى التوفيق بين الاسلام والحضارة الجديدة ، وانما التوجه الى أوروبا مباشرة . انه فى ذلك يصوغ تركيبا جديدا من الطهطاوى والمسيحيين اللبنانيين . وهو التركيب الذى يركز على « الوطن » كما دعا اليه الطهطاوى ، و « الحرية » التى نقلها عن الفرنسيين ، كما يركز على « العلم » و « فصل الدين عن الدولة » كما دعا اليهما الرواد اللبنانيون . ولكنه ينظر الى « الاســلام » كاحدى مراحل التاريخ المصرى ، لا كدين يصلح للعالم أجمع كما كان يرى محمد عبده . وهو يأخذ عن الاسلام جانبه « الخلقى » لا جانبه التشريعى . والمفارقة الرئيسية فى تكوين أحمد لطفى السيد انه ينتمى بالمنشأة الى الريف ، وبالمصلحة الطبقية الى كبار الملاك . غير انه فى التعبير الايديولوجى كان أكثر التجسيدات البرجوازية لفكر النهضة الثانية ، فقد اتجا مباشرة الى الفكر الغربى ليأخذ عن كونت ورينان ومل وسبنسر أفكارهم عن « التقدم البشرى » شبه الحتمى كالقوانين الطبيعية ، و « سيطرة العقل » المطلقة على نواميس التطور ، والأصول الليبرالية للحرية الفردية فى الاقتصاد « دعه يعمل دعه يمر » وفى السياسة « التعاقد الحر — حقوق الانسان » . كما اتجه الى جوستاف لوبون الذى نقل مبكرا الى العربية لاهتمامه وثنائه على حضــارة العرب فى العصر الوسيط . ومنه — كما يقول البرت حورانى — « تعلم المفكرون العرب فكرة الطبع القومى القائلة بأن لكل شعب بنية ذهنية ثابتة ثبوت البنية الجسدية ، تتكون بالتراكم التاريخى البطىء ولا تتغير الا ببطء والى حد ما ، وبأن فى هذه البنية الذهنية عنصرين أساسيين : الأول عنصر العقل ، والثانى عنصر الطبع أى مجموعة المواهب » (ص ٢١٢ من الفكر العربى فى عصر النهضة — الترجمة العربية) .

هكذا أصبحت فكرة الحرية ـ حرية الفرد وحرية الوطن ـ والفكرة القوميـة (أرض مصر وتاريخها) هما محور تفكير لطفى السيد ومدرسـته التى أنجبت الدكتور محمـد حسين هيـكل . والدكتور طه حسين وفتحى زغلول (شقيق سعد) ، وطلعت حرب ... وقد تفرعت عن هـذا المحور مشكلات وقضـايا فكرية عديدة . أولها ان « البحث عن الجذور » بات بحثا فى التاريخ المصرى القديم والوسيط والحديث ، وان « التراث » أصبح التراث الانسانى وفى مقدمته تراث الاغريق ، وان « المعاصرة » هى أوروبا الحديثة منذ فجر النهضة . كانت هذه الدوائر الثلاث هى الرد معا . وبالرغم من أن الفكر الفرنسى ظل كما كان فى مرحلة النهضة الأولى نبعا لا ينضب من الأفكار والالهام ، الا آن الفكر الانكليزى بدأ يزاحمه ويتخذ لنفسه مكانا واضحا ، بالاضافة الى الفكر اليونانى القديم . هكذا ترجم لطفى السيد أرسطو ، خاصة مؤلفه البارز « الأخلاق » حتى انه أضاف من مؤلفات الفيلسوف اليونانى الى مفهوم الحرية عند الليبراليين فى القرن التاسع عشر ، بحيث انه خرج بتركيب جديد للحرية مؤداه للدولة وظائف محددة لا تتجاوز الأمن الداخلى والخارجى والعدل ، وليس لها مطلقا أن تتدخل فى شؤون القضاء وحرية الفكر والاعتقاد ، وما اليها من حريات المواطن الذى يحقق ـ بالحرية ـ ذاته الانسانية الحقيقية ، ويفجر طاقاته البشرية الخبيئة . ومن هنا اتجه نضاله السياسى نحو تقييد سلطة الخديو ، وللتحرك على مراحل نحو الحكم الدستورى . كما اتجه نضاله الوطنى نحو سداد الديون الأجنبية التى ستظل خطرا على الاستقلال ما دامت باقية ، وبنـاء الصناعة المصرية التى بدونهـا يستحيل تحقيق « الحرية المصرية » . وهكذا تدين نشأة الصناعات المصرية فى العشرينيات والثلاثينيات من القرن الحالى لدعوة أحمد لطفى السيد وتنفيذ طلعت حرب مؤسس « بنك مصر » وشركاته للغزل والنسيج والتمثيل والسينما .

وهكذا أيضا كانت « المسألة الدستورية » التى أشعلت فتيل الثورة العرابية هى جوهر المرحلة الثانية لفكر النهضة المصرية ، ولكن « بالتدريج » و « الاعتدال » و « التعقل » الى آخر سمات « الصفوة المستنيرة » من أبناء الطبقة البازغة الذين تعلموا فى الغرب • وهى فى الحقيقة ــ سمات اجتماعية تختلف عن الجذور الأكثر عمقا للانتفاضة العرابية حيث كانت الثورة « بالعنف » تجسيدا لوضعيتها الاجتماعية الأكثر تقدما ، والتى زاوجت بين مطالب الحكم الدستورى والديمقراطية الاقتصادية فى آن واحد •

وهكذا أخيرا كانت « التربية » التى سبق لمحمد عبده ان ركز عليها تركيزا شديدا هى نفسها « أسلوب » لطفى السيد ومدرسته فى اشاعة وترويج المبادىء الجديدة جنبا الى جنب مع النضال الحزبى • ومن الدلالات ذات الأهمية البالغة ترجمة أحمد فتحى زغلول ومقدمته لكتاب ديمولان « مصادر تفوق الانجلوسسونيين »•• فبالرغم من آن الوجه الرئيسى الذى يطالعنا به الكتاب هو التمجيد الجنونى للعنصر الانجلوساكسونى وفتوحاته الامبراطورية ، الا أن الوجه الآخر الذى توقف عنده فتحى زغلول طويلا هو روح المبادرة الفردية التى يفتقر اليها الوجدان والعقل المصريان • وكان لطفى السيد قد هاجم بعنف النظام التربوى القائم من ناحية على تخلف المدارس القرآنية القديمة ، وغربة مدارس الارساليات الأجنبية ، وبينهما تقع التربية البيتية الزغلة فى التدهور بتلقين الأجيال الجديدة الأفكار والقيم وأشكال السلوك القديمة •

وكان لطفى السيد ــ قبل ذلك ، قد هاجم طويلا السياق التاريخى والاجتماعى للشخصية المصرية ، حيث ان الغزوات الهائلة والدكتاتوريات الأجنبية المتتالية ، قد خلقت مجموعة من السلبيات الراسخة فى مقدمتها العلاقة بين الفرد والسلطة ، وهى علاقة محورها الخضوع والقهر والاذلال ، وما يتولد عن ذلك كله من أخلاقيات العبيد ، بدءا من النفاق حتى انعدام المبادرة الفردية ،

وبالتالى الخلق والابداع والاستقامة الخلقية · أى ان لطفى السيد لم يكن شوفينيا فى دعوته « المصرية » فهو يرى ان ما يجعل من المصرى مصريا « انما هو ارادته فى اتخاذ مصر وطنه الأول والوحيد » كما انه لا يرى تاريخ مصر الاجتماعى صفحة ناصعة البياض ، ولعله يرى السـواد أكثر من البياض دون رؤية طبقية تكتشف الأسباب وتعلل النتائج ، وانما فى ضوء « وطنى » شبه مجرد هو انعكاس اجتماعى لمفـارقة المجتمع الوليد وتعبيراته الايديولـوجية المتناقضة ·· « فالحزب الشعبى » الذى أسسه لطفى السيد ثم أصبح « حزب الأمة » وبعدئذ « حزب الأحرار الدستوريين » يصوغ طبقيا طموحات الارستقراطية المصرية ، ولكنه على صعيد الفكر كان أكثر تقدما من ايديولوجيات ومواقف بعض الشرائح المتوسطة من البرجوازية المصرية · ولعل موقف هذه المدرسة من قضايا المرأة والأدب والفن والثقافة عموما والصناعة ، يمنع المرء من التصنيف الميكانيكى والمتعسف لعلاقة الفكر بالمجتمع فى الواقع المصرى ابان عصر النهضة ، كما يضع أيدينا على خصوصية التجربة المصرية من حيث تطورها الاجتماعى والثقافى معا ··· ففى قضية المرأة كان الطهطاوى رائدا فى ضرورة « العلم والعمل » للفتاة حتى لا يصاب نصف المجتمع بالشلل ، ومن ثم يصاب الانتاج بالخلل ، مما يؤدى الى تناقض حاد بين حتمية التطور ووسائله ، وبين علاقات الانتاج وقواه · كان ذلك أيام « الحلم » بالمجتمع البرجوازى · وأقبل محمد عبده الى « الواقع » فاكتشف تبريرا من الشريعة الاسـلامية للمساواة بين الرجل والمرأة ، ولكن قاسم أمين ــ خاصة فى كتابه الثانى عن « المرأة الجديدة » ــ هو الذى اكتشف العلاقة بين الحجاب الداخلى عند الرجل والحجاب الخارجى لدى المرأة ، وهمزة الوصل بينهما هى عبوديتهما معا للدولة ، وأسلوب الحكم والقيم الموروثة على مر الزمان من القهر الاجتماعى والطغيان السياسى · أما لطفى السيد وتلامذته فقد نظروا الى المرأة من زاويتين : أولاهما الكيان الوطنى لمصر الذى يكاد يشبه الكيان العضوى ، بحيث لا تستقيم

صحته النفسية والحضارية والاجتماعية وأحد أجزائه الرئيسية مريض ، والزاوية الثانية هى الصعوبة التى تواجه « المثقفين » فى العثور على زوجة تعادل « تربيتهم » ، ومن ثم فالتناقض العائلى يتعقبهم ســـواء تزوجوا من « المصرية المســتعبدة أو الأجنبيــة المتحررة » .

ولقد كان لطفى السيد مناخا فكريا أكثر منه مفكرا أو زعيما ، وقد انعزل فى وقت مبكر عن العمل السياسى ، واتجه الى تدريس الفلسفة بالجامعة التى يعود اليه بعض الفضل فى تحويلها من جامعة أهلية الى جامعــة رسمية تابعــة للدولة . وقد كان هــذا المنــاخ ــ النهضوى ــ هو الذى هيأ الدكتور هيكل لترجمة كتاب « اميل » لجان جاك روسو ، وتأليفه لكتاب « ثورة الأدب » . وأهم من ذلك كله إكبابه على ابداع رواية « زينب » عام ١٩١٤ التى وضعها فى الطبعة الأولى بغير توقيع أو بتوقيع مستعار هو « مصرى فلاح » . وذلك لأنه كمحام من أسرة معروفة خشى على اسمه من أن يتلوث بالسمعة « الأدبية » وبالذات حين يقترف كتابة هذا الفن الغريب المسمى « رواية » . هكذا اقترنت نشاة الرواية فى بلادنا بالنهضة البرجوازية كشأن ميلادها فى الغرب . واذا كانت « حديث عيسى بن هشام » للمويلحى بمثابة الارهاص الذى لم يحسم الانقطاع عن عهد المقامة التقليدية فان رواية « زينب » هى التى قامت بهذا العبء التاريخى . قبلها كانت رواية محمود طاهر حقى « عذراء دنشواى » (١٩٠٦) بذرة خصبة أوجزت المضمون الوطنى للنضال ضــد الاســتعمار . أما « زينب » فكانت الثمرة الأولى ذات الشـــكل الرومانسى والمضـــمون المأســاوى لوجدان العصر وعقله الممزق بين الريف والمدينة ، بين الجهل والمعرفة ، بين الحيــاة والموت ، بين الرجل والمرأة ، بين الفصحى والعامية . ولذلك أوجزت « الروح » أكثر مما ولدت « الجسد » ، بكل سلبيات الروح وبكارتها الأولى شبه البدائية . .

وفى هذا المناخ « تألفت » أعظم قصص طه حسين ، أعنى حياته منذ انخرط في سلك التعليم المدني وتمرد على الأزهر . الى التحاقه بالسوربون وعنايته الفائقة بأبى العلاء ، وضربته المدوية - فى الشعر الجاهلى » (١٩٢٦) كانت المواجهة بين التراث والعصر هى راية طه حسين فى حياته قبل مؤلفاته ، كانت راية النهضة .

وفى هذا المناخ أيضا تلقف الشيخ على عبد الرازق انتصار علمانية مصطفى كمال أتاتورك الذى « فض » الخلافة ، وكتب « الاسلام وأصول الحكم » لا ليعطى شهادة وفاة لميت لفظ انفاسه ، وانما ليعلن حكم الاعدام على نظام لا زالت تتردد أنفاسه .

وفى هذا المناخ كذلك ظهر سيد درويش ليقهر التخلف الموسيقى الموروث ، ويستقبل نفحات الموسيقى الحديثة ، وقد رصد لها من أوجاع الشعب الكادح خامة الخامات . وبعث مختار آيات النحت الفرعونى غير معزول عن تراث الاغريق والرومان . وكتب توفيق الحكيم « أهل الكهف » ليؤسس المسرح المصرى الحديث دون أن يقطع الحبل السرى بينه وبين التراث . وراح سلامة موسى يدعو للمدرسة القائلة بأن « مصر أصل الحضارة » وعبد العزيز فهمى ينادى بأعلى صوت أن العامية هى لغة الشعب ولا مانع من استخدام الحروف اللاتينية . وكان بيرم التونسى يذهب ويعود من المنفى ، ليصوغ آهات الشعب فى ألفاظ باقية . وأحمد شوقى يتحول عن البعث الكلاسيكى الى الشعر الدرامى فيكتب خلال فترة قصيرة ١٩٢٧ - ١٩٣٢ أعظم ما ترك من التراث الفاجع لمصر القديمة والحديثة .

●●●

كانت مصر فى ثورة ١٩١٩ وكأنها ترد الاعتبار الى أحمد عرابى فى شخص سعد زغلول . هبت جماهير الشعب فى ثورة عاتية ضد

القصر والاحتلال . وأنجزت دستور ١٩٢٣ ، وتصريح ٢٨ فبراير (شباط) . كانت ثورة الطبقة المتوسطة بكل هشاشتها ومداخلاتها وتعقيداتها الاجتماعية والفكرية . وهى الطبقة التى كان منوطا بها أن تنجز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية . ولكن سعد زغلول الذى وصف العرب فى ذلك الوقت بأنهم « صفر + صفر + صفر + » والذى وجه أول ضربة قاصمة لليسار المصرى الوليد ، كان يلخص هوية الطبقة المرشحة لاشعال نور النهضة واطفائه فى اللحظة عينها ، كان يكثف أزمة البرجوازية المصرية مع التاريخ ، ومأساة المجتمع المصرى مع النهضة .. ذلك أن الصدام بين الفكر والواقع أشعل الشرارة ، ولكن « المسار » الذى باعد بين وجهى العملة (الوطنية — القومية ، والحرية — العدل الاجتماعى) كان يعكس النهاية الفاجعة فى مقدماتها المضيئة .

الفصـل الثـانى

نقطة النهاية البرجوازية لفكر النهضة المصرية

١ ـ مضى نصف قرن تماما على أعظم معارك العقل الليبرالى فى مصر · كانت الجمعية الوطنية التركية قد ألغت السلطنة ـ بعد انتصـار مصطفى كمـال ـ عـام ١٩٢٢ وأقامت خلافة رمزية ذات سلطات روحية فقط · وفى ٣ مارس ١٩٢٤ الغى أتاتورك « نظـام » الخلافة العثمانية نهائيا · وفى عام ١٩٢٥ أصـدر مثقف مصرى شاب من أبنـاء الأزهـر وعلمائه ، ويعمل قاضيا شرعيا بمدينة « المنصورة » كتابا عنوانه « الاسلام وأصول الحكم » اثار دويا هائلا لم يعرفه كتاب آخر منذ وصول « المطبعة » أرض مصر · هذا المثقف الأزهرى الشاب هو الشيخ على عبد الرازق (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦) ·

وقبل أن نتساءل عما احتواه « الاسلام وأصول الحكم » حتى يحدث الزلزال الفكرى والسياسى الذى صاحب ظهوره ، علينا أن نتذكر جملة أمور أهمهـا : ان الانكليز رأوا فى غيـاب الخلافة التركية فرصة سانحة لتنصيب ملك مصر ـ السلطان فؤاد سابقا ـ خليفة للمسلمين يستطيعون من خلاله السيطرة على بلاد الاسلام · وكان العرش المصرى من جانبه طامحا فى تولى هذا المنصب العظيم حتى ان مؤتمرا اسلاميا عاما للخلافة أقيم فى مصر حوالى ذلك التاريخ ، وأصدر مجلة تدعو الى الخلافة وشيد خلايا شعبية فى الريف المصرى

تنظم هذه الدعوة • وكان الملك فؤاد فى ذلك الوقت أيضا قد آثر الحكم الأوتوقراطى المباشر ، فانقض على دستور ١٩٢٣ الذى أنجزته ثورة ١٩١٩ ، كما انقض على حزب الوفد وزعيمه سعد زغلول الذى فاز فى الانتخابات بأغلبيــة ساحقة (فى ٢٤ فبـراير (شباط) ١٩٢٥) ، ولكن الملك أصدر مرسوما بحل البرلمـان المنتخب فى ٦ مارس (آذار) ١٩٢٥ أى فى اليوم الذى كان مقررا لافتتاحه ، وعين أحمد زيور باشا رئيسا للوزراء ، وألف حكومة ائتلافية من حزب الاتحـاد الذى يرأسـه يحيى باشا ابراهيم وحزب الأحرار الدستوريين الذى يرأسه عبد العزيز باشا فهمى •

فى هذا المناخ صدر كتاب « الاسلام وأصول الحكم » بقلم شاب ينتمى الى أسرة عريقة فى العلم والثراء ، فبالرغم من أنه لم يكن حزبيا على الاطلاق ، الا ان شقيقه مصطفى عبد الرازق كان عضوا بارزا فى حزب الاحرار الدستوريين • وهنا يجب ان نلاحظ أن مدرسة لطفى السيد قد مضت فى طريقين : الأول على الصعيد السياسي المبـاشر بتمثيلهـا الطبقى لأحـــد القطاعات الهـامة من الأرستقراطية المصرية التى اختلطت فى عروقها الدماء شبه الاقطاعية بالدماء البرجوازية الكبيرة ، والطريق الآخر هو « الثقافة » التى هيأت لأبناء البيــوتات الكبيرة وخاصــة من أغنياء الريف التزود بثمرات الفكر والأدب والفلسفة والفن من الغرب ، حيث كانت حرية الفكر والتعبير من أهم المبادىء التى انطوت عليها هذه الثقافة • لذلك كانت « الازدواجية » بين الموقف السياسى والموقف الفكرى لهذه الطبقة ــ وربما غيرها من الطبقات ــ من السمات (الخاصة) بالتجربة المصرية فى الحكم والثقافة على السواء •

فســوف نتــأكد من السياق التـاريخى ان ليبرالية الأحرار الدستوريين تناقضت غير مرة مع التشريعات الملكية ضد الدستور

وحريات الشعب الأساسية (١٤٧) ، كموافقتهم أصلا على الاشتراك في حكومة تألفت في مواجهة الحزب الفائز بالأغلبية ، بعد تعطيل الدستور وحل البرلمان ، وموافقتهم على قانون يمنع الموظفين من الاشتغال بالسياسة ، وموافقتهم على تشريع معاد لحرية الصحافة !
رغم ذلك كله فقد تصدت « الصفوة المستنيرة » من قادة هذا الحزب وشبابه ومثقفيه تصديا شجاعا وتاريخيا الى جانب « الاسلام وأصول الحكم » في وجه الانكليز والملك والأزهر وقطاعات واسعة من الراى العام (المتدين) ، بينما وقفت المعارضة الراديكالية للاحتلال والعرش والممثلة في حزب الوفد وزعيمه سعد زغلول موقفا مناوئا للشيخ على عبد الرازق وكتابه ، بالرغم من انها المعارضة الدستورية للحكم الأوتوقراطي ، ومن انها تجسد الطموحات الديمقراطية لثورة ١٩١٩ ... فالازدواجية اذن سمة بارزة وخطيرة من سمات التجربة المصرية حين نرى ان شرائح معينة في بعض الطبقات الرجعية سياسيا في احدى المراحل أكثر تقدما على صعيد الفكر ، بينما الشرائح الثورية من الطبقات المتوسطة أكثر تخلفا ، ومرد ذلك بالقطع هو الظروف الموضوعية لنشأة البرجوازية المصرية ، وتداخل مصالحها وهياكلها الانتاجية وعلاقاتها الاجتماعية تداخلا مثيرا مع قوى التخلف .

ان الطبقة المتوسطة التى ثارت عام ١٩١٩ كانت رادارا اقتصاديا وسياسيا لمصالح الفئات التى تكونت منها ، ولكن عمودها

---

(١٤٧) راجع تفصيلا كتاب د. فاروق أبو زيد « ازمة الديموقراطية فى الصحافة المصريه » خصوصا ما بين ص ٧٩ وص ١٠٣ - مكتبة مدبولى - القاهرة ١٩٧٦ وللمؤلف نفسه أيضا كتاب « الصحافة وقضايا الفكر الحر فى مصر » خصوصا الفصل الأول من الباب الثانى (ص ١٣٣ وما بعدها) والباب الثالث (ص ٢٠١ ومابعدها) - كتاب الاذاعة والتليفزيون - نوفمبر (تشرين الثانى) ١٩٧٤ .

الفقرى المتخلف حضاريا (صغار الفلاحين والموظفين والحرفيين ومدرسى الالزامى) لم يتح لها الجهد الخلاق لتأصيل « فكرى » معاد لجذور الأوتوقراطية والثيوقراطية . كانت المصلحة الاقتصادية المباشرة (تكوين السوق المحلية) والصيغة السياسية المباشرة (الملكية الدستورية) هما « محرك » الطبقة نحو الديمقراطية . أما التركيب النظرى لقضية الحرية - وعماده الفكر البرجوازى الليبرالى - فقد غاب عن « تكوين » الطبقة المتوسطة المصرية مما أوقعها فى عديد من التناقضات وصلت بها فى النهاية الى مأزق فاجع اى ان ازدواجية حزب الوفد ومن يمثلهم اجتماعيا ، مصدرها الرئيسى التخلف الفكرى الذى أتاح للقيم الزراعية شبه الاقطاعية أن تستولى على السواد الأعظم من (الجماهير) ، وغرس جرثومة التناقض بين هذه القيم والعنقات لاجتماعية الجديدة ، وهى الجرثومة التى تخرت أسس البناء البرجوازى المصرى وآلت بالمرحلة الثانية من (النهضة) الى السقوط .

ذلك أن الأرستقراطية المصرية لم تكن مؤهلة تاريخيا لانجاز النهضة - رغم تقدم الصفوة المستنيرة وابداعاتها الثقافية - بحكم تمثيلها الطبقى لفئات اجتماعية يتناقض تطورها مع متطلبات الثورة الوطنية الديمقراطية . أى ان مشهد النهضة المصرية فى الربع الأول من القرن العشرين ، كان على وجه التقريب نقيضا للمشهد فى أواخر القرن الماضى حيث كانت هناك درجة من الاتساق بين التكوين الاجتماعى للثورة - النهضوية - المتعددة ، وربما كان من ثمار النكسة ما جرى بعدئذ من انفصال بين التكوين الاجتماعى والاطار الفكرى حيث قادت الطبقة المتوسطة الثورة السياسية ، بينما قادت الطبقة الأرستقراطية الثورة الفكرية . ولم يؤد هذا الوضع - بطبيعة الحال - الى التكامل المستحيل ، بل الى التمزق والارتداد .

وكانت قضية « الاسلام وأصول الحكم » أولى النماذج وأعظمها وأخطرها على هذا الازدواج المركب فى مسيرة النهضة .

كان فكر أحمد لطفى السيد قد الغى الثنائية التوفيقية التى قالت بها المرحلة الأولى من النهضة سواء فى صورتها الحالمة عند الطهطاوى ، أو صورتها الواقعيــة عند محمد عبده . الغاها حين استبعد « الاســـلام » كطرف فى معادلة التقدم ، واكتفى بجانبه الخلقى (القيم) دون جانبه التشريعى (العلاقات الاجتماعية) . قائلا : ان المعادلة الجديدة تتكون من طرفين هما مصر والغرب . وكانت الترجمة السياسية لهذا التفكير هى الانسلاخ عن الخلافة العثمانية وفصل الدين عن الدولة وقيام حكم دستورى . وبالرغم من التباين بين فكر الحزب الوطنى بقيادة مصطفى كامل ثم محمد فريد ، وفكر حزب الأمة بقيادة لطفى السيد حول علاقة مصر بكل من تركيا وانكلترا (الغرب عموما) الا ان الجامعة الاسلامية كمحور للاهتمام المصرى العام انزوت شيئا فشيئا ، وما أن الغت الثورة الكمالية الخلافة العثمانية نهائيا عام ١٩٢٤ حتى أصبح المناخ مهيئا ــ موضوعيا ــ لتقنين « الفكر » المتخلف عن هذا الانهاء .

وقد صـــدرت عـــدة بيـــانات فى تركيـــا وغيرها من البلدان الاسلامية (السنية) لتساوم هذا الالغاء أو تبرره أو تعارضه . ولكن مصر من بينها جميعا ــ وفيها الجامع الأزهر ــ راحت تغلى بين ارادة الانكليز والملك فؤاد من ناحية ، والصوت الجديد الجرىء الذى رفعه القــاضى الشرعى الشاب على عبــد الرازق من ناحيــه أخرى . . فقد كان سؤاله الظاهرى : هل الخلافة أصــل من أصول الدين الاسلامى ؟ أما سؤاله الجوهرى فكان : هل يصلح الاسلام ــ أو غيره من الأديان ــ نظــاما للحكم ؟ أى ان على عبد الرازق . القادم من الأزهر كالطهطاوى ومحمد عبده ، أراد أن يخطو بعدهما خطوة أبعد وأكثر جذرية ، هى الخطوة ذاتها التى (دعا) اليها لطفى السيد ولكن الشيخ عبد الرازق هب (يؤصلها) بصفته من أهل الاختصاص . كان يدرى أن هناك الفكرة الثيوقراطية القائلة بأن سلطة الخليفة مستمدة من الله مباشرة ، وأن هناك الفكرة التى

تدعى الديمقراطية فتجعل سلطة الخليفة مستمدة من الأمة بالبيعة والاجمـاع ، وان انتهت في النهاية الى الأوتوقراطية • وقد أراد علي عبد الرازق أن يفند كلا الدعوتين على النحو التالى (١٤٨) :

● نفى أن يكون ورد فى القرآن أو الأحاديث أى نص حول الخلافة كنظام سياسى يتبعه المسلمون • أما الاجماع فقال بشأنه أنه باستثناء الخلفاء الثـلاثة الأول ، لم تقم الخلافة بالاجماع بل بالسيف • وروى العديد من الأمثلة أشهرها قصة يزيد بن معاوية • وقال : ان ازدهار العلوم والفنون في ذروة تألق الحضارة العربية ، ما عدا علم السياسة ، له دلالة على أن الحكم كان استبداديا مطلقا • ثم نفى أن تكون الخلافة ضرورية للدفاع عن الاسلام لان دين الله لا يحتاج الى خليفة يذود عنه ، وأكد على أن القرآن لم يحدد شكلا معينا للحكومة ، بل أشار فحسب الى ضرورتها أيا كان نوعها ، أما الخلافة « فليس بنا من حاجة اليها لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا . فانما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الاسلام وعلى المسلمين » •

● ضرب مثـلا بقول المسيح « اعطـوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » وتسـاءل ما اذا كانت « الدولة » جـزء جوهرى من رسالة النبى أم انها لم تكن كذلك • في الحالة الأولى ينبغي — وقد أتم النبى رسالته بوفاته — أن تكون أركان الدولة التى يريدها قد شيدت ، وهذا لم يحـدث على الاطلاق لا بالاشارة ولا بالتنفيذ ، فالهيكل الرئيسى للدولة (كميزانيتها ودواوينها للشئون الخارجية والداخلية والقضاء والجيش) لم يكن قائمـا أيام النبى الذى لم يتحدث عن شكل الشورى وكيف يكون • وفى الحالة الثانية ، وهى الأرجح ، فان الدولة ونظامها السـياسى لم يكن جزءا من رسالة النبى والامامات دون تمامها • والأدق هو أن الرسول جاء ليبلغ

---

(١٤٨) يعتمد الباحث على النسخة المحققة حديثا لكتاب « الاسلام واصـول الحكم » — المؤسسة العربية للدراسات والنشر — بيروت ١٩٧٢ •

الناس دينا لا نظاما للحكم ، وهو رسول « كاخوانه الخالين من الرسل ، وما كان ملكا ولا مؤسس دولة ، ولا داعيا الى ملك » • وقد استشهد المؤلف بخمس واربعين آية من القرآن ، والعديد من الأحاديث التى تبرهن على ان الرسول كان رسولا ولم يكن قط حاكما ، كان نبيا ولم يكن ملكا •

● قال الشيخ على عبد الرازق أيضا : ان الاسلام كدين هو دعوة عالمية ، ولكن العالم كله لا يستطيع أن ينتظم فى دولة واحدة أو نظام سياسى واحد « فذلك مما يوشك أن يكون خارجا عن الطبيعة البشرية ، ولا تتعلق به ارادة الله » • كذلك فان النبى حين مات لم يعين بعده خليفة او حاكما ، ولم يحدد نظاما للشورى أو البيعة • كما أن الرسالة قد تمت بانتهاء حياة النبى ، وبالتالى فالزعامات القادمة من بعده لا « تخلفه » فى رسالته الدينية التى انتهت بالفعل ، بل هى زعامات مدنية سياسية • وكان أبو بكر أول من أطلق على نفسه لقب « خليفة » ، وكان ذلك من جانبه تجاوزا •• فالنظام الذى حكم به هو اجتهاد دنيوى لا علاقة له بأسس الدين • والدولة الجديدة التى أقامها أبو بكر هى دولة عربية وليست دولة اسلامية ، عرفت الامارة والأمراء والوزارة والوزراء ، لأول مرة • ويسوق المؤلف دليلا على ذلك ان الذين لم يبايعوا أبا بكر لم يكفروا ، بعكس الذين أنكروا الرسول ، لأن حكم أبى بكر سياسى يقبل الجدل ، بينما كانت الرسالة وحيا الهيا •

● ويختتم صاحب « الاسلام وأصول الحكم » كتابه قائلا : « تلك جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين ، أضلوهم عن الهدى ، وعموا عليهم وجوه الحق ، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين. وباسم الدين أيضا استبدوا بهم وأذلوهم ، وحرموا عليهم النظر فى علوم السياسة ، وباسم الدين خدعوهم وضيقوا على عقولهم ، فصاروا لا يرون لهم وراء ذلك الدين مرجعا ، حتى فى مسائل

الادارة الصرفة ، والسياسة الخالصة » الى أن يقول في الأسطر الأخيرة : « لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذى ذلوا به واستكانوا اليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم وتظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية وأمتن ما دلت تجارب الأمم على انه خير أصول الحكم » .

★★★

هذا هو كتاب « الاسلام وأصول الحكم » هدفه الشامل فصل الدين عن الدولة ، أى نزع الرداء « الثيوقراطى » للحكم . وهدفه الموضعى المحدد هو الأخذ بالقوانين الوضعية للنظام السياسى ، أى نزع الرداء « الأوتوقراطى » للحكم ، وهى خطوة أبعد كثيرا من من البحث عن « نصوص » دينية تحرم الكهنوت والدكتاتورية . وهى أيضا خطوة أبعد كثيرا من « ا لتوفيق » بين نصوص الشريعة وقوانين العصر الحديث ، لذلك كان لابد أن تقف في وجه الكتاب ومؤلفه قوى متباينة الأصول والمنابع والاتجاهات والوسائل والغايات . وكان الشيخ على عبد الرازق قد بدأ كتابه بعد البسمله « أشهد أن لا اله الا الله ، ولا أعبد الا اياه ، ولا أخشى أحدا سواه . له القوة والعزة . وما سواه الا ضعيف ذليل » . والرمز واضح لا يحتاج الى بيان أن الشيخ يغمز الجالسين على العرش بدءا من السطر الأول في الكتاب ، لذلك كان لابد من أن تتشكل طلائع الحملة من الملك والانكليز وحزب الاتحاد ممثل القطاع غير المستنير من الأرستقراطية المصرية . وكان لابد أن تتجسد الحملة في أهل الاختصاص من « علماء الدين » . وكان لابد أخيرا من أن يلتحق بالحملة عنصر التخلف الفكرى لدى ممثلى الطبقات الشعبية وفى مقدمتهم زعيم ثورة ١٩١٩ سعد زغلول (١٤٩) .

---

(١٣٩) تراجع في هذا الصدد المقدمة الوثائقية التى كتبها د. محمد عمارة للنسخة الجديدة المحققة من كتاب الشيخ على عبد الرازق (من ص ٥ الى ص ١١٠) .

هكذا تم أولا ، الايحاء الملكي الى (هيئة كبار العلماء) بالأزهر . أن تستدعى الشيخ على عبد الرازق لتحاكمه وفقا للمادة ١٠١ من القانون رقم ١٠ لسنة (١٩١١) ونصها « اذا وقع من أحد العلماء أيا كانت وظيفته أو مهنته ما لا ياسب وصف العالمية ، يحكم عليه من شيخ الجامع الأزهر باجماع تسعة عشر عالما معه من هيئة كبار العلماء ، المنصوص عليها فى الباب السابع من القانون ، باخراجه من زمرة العلماء ، ولا يقبل الطعن فى هذا الحكم . ويترتب على الحكم المذكور محو اسم المحكوم عليه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى ، وطرده من كل وظيفة ، وقطع مرتباته من اى جهة كانت ، وعدم أهليته للقيام باى وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية » . والمعروف أن هذا القانون وضعه الخديو عباس حلمى الثانى ضمن قوانين أخرى لتكميم الأزهر ، على اثر النشاطات الفكرية والوطنية التى لوحظت بين جنباته . المهم ان هيئة كبار العلماء اجتمعت فى ١٢ أغسطس (آب) ١٩٢٥ برئاسة الامام الاكبر محمد أبو الفضل شيخ الجامع الأزهر وحضور ٢٤ عضوا آخر وكذلك (المتهم) الشيخ على عبد الرازق الذى دفع شكلا أول الأمر بعدم اختصاص الهيئة الموقرة بالنظر فى (قضيته) . ولكن الهيئة رفضت هـذا الدفع الفرعى ، وحكمت عليه بعد أقل من ساعتين بما نصه (حكمنا نحن شيخ الجامع الأزهر باجماع أربعة وعشرين معنا من هيئة كبار العلماء باخراج الشيخ على عبد الرازق ، أحـد علماء الجامع الأزهر والقاضى الشرعى بمحكمة المنصورة الشرعية ومؤلف كتاب « الاسلام وأصول الحكم » من زمرة العلماء) .

كان هذا الحكم يقتضى طرد الشيخ على عبد الرازق من وظيفته فى القضاء . وكان عبد العزيز باشا فهمى وزيرا للحقانية (العدل) فى حكومة زيور باشا الغائب حينذاك ، وقد حل مكانه بالنيـابة يحيى باشا ابراهيم . الوزير هو رئيس حزب الأحرار الدستوريين الوثيق الصلة بالانكليز ، والرئيس بالوكالة هو رئيس حزب الاتحاد

الوثيق الصلة بالملك • وبدت الفرصة مزدوجة فى الأفق : فالملك قد ساءه موقف المثقف الأزهرى من الخلافة وهو الطامع فيهـا • ورئيس حزب الاتحاد يريد التخلص من رئيس حزب الأحرار ولو على أنقاض الائتلاف الحكومى • كانت الفرصــة مزدوجة ، فالملك لا ينسى لعبد العزيز فهمى انه رفض يوما حصوله على صفقة من الأراضى الزراعيــة الخصبة بمبادلة نقل قيمتهـا أربعة أضعاف ، ويحيى باشا ابراهيم لا ينسى له أنه رفض تعيين نجله فى منصب استثنائى بسلك القضاء •

لذلك بدأت الخطة بأن طلب رئيس الوزراء بالنيابة من وزير الحقانية تنفيذ الحكم على الشيخ عبد الرازق بطرده من وظيفته • ولكن الوزير آثر أن يرسل القضية برمتها الى « لجنة قسم القضايا » بالوزارة لابداء الرأى حيث أنه يشك فى المقصود من المادة التى حكم بمقتضاها • وقال ان اسماعيل صدقى باشا والمرحوم فتحى باشا زغلول هما اللذان وضعا قانون الأزهـر عام ١٩١١ ، وأن الفقرة الأولى من المادة ١٠١ مقصود بها السلوك الشائن ، وليس الخطأ فى الرأى ، وأن النص الفرنسى لهذه الفقرة ترجمته الحرفية « الذى يرتكب فعلا مزريا بوصف العالمية » • ولكن رئيس الوزراء بالنيــابة لم يعجبه هذا الموقف ، فاستصدر مرسوما ملكيا يعفى عبد العزيز فهمى من منصــبه الوزارى • غير ان حــزب الأحرار الدستوريين انتقم لرئيســه بسحب وزيريه الباقيين من الحكومة وانفض الائتلاف • واستطاع الوزير الجديد ــ على ماهر باشا ــ أن يشكل مجلســا للتأديب من مفتى الديار المصرية وبعض مشــايخ القضــاء الشرعى اجتمع فى ١٧ سبتمبر (أيلول) ١٩٢٥ وقرر « باجماع الآراء اثبات فصل الشيخ على عبد الرازق من وظيفته » • ورغم ذلك كله ، لم يستطع جلالة الملك فؤاد الأول ــ ولا ابنه من بعده ــ أن يصبح خليفة المسلمين •• !!

أين كان الانكليز فى هذه القضية ، وهم حلفاء العرش من

ناحية ، وأصدقاء الأحرار الدستوريين من ناحية أخرى ؟ نشرت « الأهرام » فى ١٤ (أيلول) سبتمبر ١٩٢٥ عن التايمز البريطانية قولها : « بعد أن أقصى الخليفة الأخير من تركيا ، اقترح عقد مؤتمر فى القاهرة من زعماء السنيين لتعيين خليفة · ولأسباب عديدة تعذر عقد المؤتمر فى مارس (آذار) ١٩٢٥ ، ولكن ترجو السكرتارية التى تألفت فى الأزهر أن يعقد المؤتمر فى الربيع القادم ، والمعتقد أن علماء الدين فى مصر يحبذون ترشيح الملك فؤاد للخلافة · وليس ثمة ما يدعو الى القول بأن الملك فؤاد يرفض شرفا عظيما كهذا ، وما ينطوى عليه من تقـــدير ظاهــر لتمسكه بالمبـادىء الدينية الصحيحة » · وجريدة التايمز لا تتكلم فى السياسة وحدها ، فهى تعرف جيدا الأهمية الفكرية الفائقة لكتاب الشيخ على عبد الرازق الذى تقول عنه كما نشرت « الأهرام » فى ١٦ (أيلول) سبتمبر ١٩٢٥ : « ·· أما الشيخ على عبد الرازق فهو خلف الشيخ محمد عبده وقاسم أمين فى آرائهما الفكرية » · وفى ١٨ (أيلول) سبتمبر ١٩٢٥ تنقل « الأهرام » عن المورننغ بوست قولها الصريح : « ان الأزمة الحالية رمز للاشارة الأولى التى تشير الى انقلاب الشعور ضد نفوذ عال » ·

هــذا ما صرحت به الصــحافة الانكليزية مما يؤكــد الدور النشيط لبريطانيا فى محاولة نقل الخلافة الى مصر ، ومساندتها العملية للملك فؤاد فى أزمة كتاب « الاسلام وأصول الحكم » ، ولكن ما موقفها من أصدقائها التقليديين مزدوجى الشخصية الذين وصلوا فى الدفاع عن حرية الفكر والتعبير حدا انفض معه الائتلاف المعادى أصلا لحزب الأغلبية ، واهتزت معه الحكومة التى شاركوا فيها رغم غياب الدستور وتعطيل البرلمان ؟ نشرت جريدة «الأخبار» لسان حـزب « الاتحاد » فى ٧ (أيلول) سبتمبر ١٩٢٥ تصريحا لدار المعتمد البريطانى نقلته عنه وكالة رويتر وجاء فيه : « ان دار المعتمد البريطانى نظرا لوصف المسألة بأنها دينية ، لم تتدخل،

عملا بالتقاليد التى جرت عليها من قبل فى مثل هذه الأحوال » .
وكان الكلام موجها ـ بهذا الأسلوب الملتوى ـ الى « الأصدقاء » حتى يعذروا بريطانيا . ولكن الوثائق السرية لوزارة الخارجية البريطانية التى نقل عنها الصحفى المصرى محسن محمد (١٥٠) ما ورد فيها عن قضية « الاسلام وأصول الحكم » تعطى الدليل الدامغ على هذا الموقف المنافق للحكومة البريطانية . يقول المندوب السامى بالوكالة نيفيل هندرسون فى برقية رقم ٦٥١ بتاريخ ١٢ (أيلول) سبتمبر ١٩٢٥ الى رئيس الوزراء أوستن تشمبرلن:ان يحيى باشا ابراهيم جاءه منفعلا « حاولت جهدى أن أهدئه . وأخبرته انه بالنظر الى الطابع الدينى للخلاف ، فان الموضوع من نوع لا يستطيع معه قصر الدوبارة (مقر المندوب السامى البريطانى فى القاهرة حينذاك) أن يبت بشىء » . وفى مكان آخر من البرقية البالغة الطول « ركزت جهدى قدر الامكان للمحافظة على الائتلاف التام ، أو اذا تعذر ذلك تخفيف الصدمة الناجمة عن تمزق الائتلاف بحيث نضمن أن يظل الأحرار الأكثر اعتدالا ، مؤمنين بأن سقوط سعد زغلول هو هدفهم الرئيسى . فالنزاع بين الحزبين لا يعنى حكومة جلالة ملك بريطانيا الا من حيث انه يضاعف أو يقلل من فرصة هزيمة سعد فى الانتخابات » .

هكذا كان موقف الاستعمار البريطانى من « الخلافة » موقفا مؤيدا للفكر الثيوقراطى ـ رغم استمتاع بريطانيا بفصل الدين عن الدولة ـ وهكذا كان موقفه من دكتاتورية الملك والأقليات الأرستقراطية الحاكمة فى غياب الدستور ، موقفا مؤيدا للفكر الأوتوقراطى ، رغم استمتاع بريطانيا بالنظام الليبرالى !

وذلك كان الوجه السياسى المباشر للقضية ، فكيف طالعتنا الوجوه الفكرية ؟

---

(١٥٠) جريدة « الجمهورية » المصرية ـ ٤ تموز (يوليو) ١٩٧٥ .

وربما كانت حيثيات حكم هيئة كبار العلماء هى الوثيقة الفكرية الرئيسية التى عارضت كتاب « الاسلام وأصول الحكم » فى نقاط سبع محددة هى :

١ ــ أنه جعل الشريعة الاسلامية شريعة روحية محض لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ فى أمور الدنيا ٠

٢ ــ وان الدين لا يمنع من ان جهاد النبى ، صلى الله عليه وسلم ، كان فى سبيل الملك لا فى سبيل الدين ولا لابلاغ الدعوة الى العالمين ٠

٣ ــ وأن نظام الملك فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم ، كان موضوع غموض أو ابهام أو اضطراب أو نقص ، وموجبا للحيرة ٠

٤ ــ وأن مهمــة النبى ، صلى الله عليه وسلم ، كانت بلاغا للشريعة مجردا عن الحكم والتنفيذ ٠

٥ ــ وانكار اجماع الصحابة على وجوب نصب الامام ، وعلى أنه لابد للأمة ممن يقوم بأمرها فى الدين والدنيا ٠

٦ ــ وانكار ان القضاء وظيفة شرعية ٠

٧ ــ وأن حكومة أبى بكر والخلفاء الراشــدين من بعده ، رضى الله عنهم ، كانت لا دينية ٠

وقد ردت الوثيقــة على هذه النقــاط معارضــة رأى المؤلف بشأنها ، مستشهدة بآيات من القرآن وببعض الأحاديث النبوية ٠ وفور اقرار الحيثيات أبرق شيخ الأزهر الى القصر الملكى ما نصه : « صاحب السعادة كبير الأمناء بالنيابة ، بالاسكندرية ٠٠ أرجو أن ترفعوا الى السدة العلية الملكية ، عنى ، وعن هيئة كبار العلماء ، وسائر العلماء ، فروض الشكر وواجبات الحمد والثناء على أن حفظ الدين فى عهد جــلالة الملك من عبث العابثين والحاد الملحدين ،

وحفظت كرامة العلم والعلماء · وأننا جميعا نبتهل الى الله ونضرع اليه أن يديم جلالة مولانا الملك مؤيدا للدين ، ورافعا لشأن الاسلام والمسلمين ، وأن يحرس بعين عنايته حضرة صاحب السمو الملكى الأمير فاروق ، ولى عهد الدولة المصرية · انه سميع مجيب · توقيع · شيخ الجامع الأزهر » ·

وكان الشيخ محمد رشيد رضا هو أول من كتب « فى صحيفته المنار » يقول : « لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عنه – أى عن المؤلف – لئلا يقول هو وأنصاره ان سكوتهم عنه اجازة له أو عجز عن الرد عليه » · كانت هذه الكلمات هى الاشارة – الملكية ؟ – الأولى لمحاكمة الكتاب والمؤلف ، غير أن رشيد رضا تابع نقده قائلا : ان الكتاب هو آخر محاولة يقوم بها أعداء الاسلام لاضعاف هذا الدين وتجزئته من الداخل (١٥١) · أما الشيخ محمد بخيت فنسب الى على عبد الرازق تبنيه لنظرية السير توماس أرنولد التاريخية المعادية لاجماع الفكر الاسلامى بكامله · وكانت أخطر الردود للشيخ محمد الخضر حسين فى كتابه « نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم » الذى أهداه الى « خزانة حضرة صاحب الجلالة فؤاد الأول ملك مصر المعظم » وبرهن فيه على ان المسلمين عرفوا العلوم السياسية كغيرهم كقول أحسن بن أبى الحسن البصرى « كن للمثل من المسلمين أخا ، وللكبير ابنا ، وللصغير أبا » وكقول معاوية « لو كان بينى وبين الناس شعرة ما انقطعت ·· اذا شدوها أرخيتها واذا أرخوها شددتها » وكقوله أيضا « أن لا أحول بين الناس وبين السنتهم ، ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا » · ويعلق أحمد بهاء الدين فى كتابه « أيام لها تاريخ » بأن هذه الأقوال « من قبيل الحكم المأثورة ، وهى شىء آخر تماما غير العلوم السياسية بمعناها الحقيقى » · ويلاحظ أيضا أن الشيخ لم ينتبه وهو يضرب المثل بكلمة معاوية

---

(١٥١) « المنار » – المجلد ٢٦ ص ١٠٤ – عدد ٢١ يونيو (حزيران) سنة ١٩٢٥ ·

الأخيرة أنه يسوق دليلا على الاستبداد السياسي الذى يريد أن ينكره، فمعاوية يقول : « انه يترك النـاس أحرارا يقولون ما يشاءون ما داموا لا يمسون سلطانه » (١٥٢) ٠ ولكن الغريب حقا ان محمد عمارة ـ محقق كتاب « الاســـلام وأصول الحكم » وجامع وثائقه وكاتب مقدمته ـ يشيد بهذه الدراسة للشيخ الخضر حسين ، ولعل مأخذه الوحيد عليها ان صاحبها أهداها الى جلالة الملك ! ويضيف محمـد عمـارة مجموعة من الانتقادات الى الشيخ على عبد الرازق وكتابه ، بعضها خاص بالمنهج ويبدو فيه الناقد ، وكأنه على يسار المؤلف يطالبه تقريبا بما قد يطالب به أحد الباحثين عام ١٩٧٥ لا عام ١٩٢٥ ، وبعضها الآخر يخص أدوات البحث ويبدو فيهـا الناقد وكأنه على يمين المؤلف حين يطالبه بما قد يطالب به من عاش فى القرن الثانى أو الثالث الهجرى ٠٠ !

ان أكثر المواقف المتخلفة دلالة هو بالطبع موقف سعد زغلول، الذى يستبعد أن يكون « نكاية » ســياسية فى الائتلاف الوزارى بقدر ما هو «قناعة» عقلية خالصة ، يقول « قرأت كثيرا للمستشرقين ولسواهم فما وجدت ممن طعن منهم فى الاسلام حدة كهذه الحدة فى التعبير ، على نحو ما كتب الشيخ على عبد الرازق ٠٠ لقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه بل بالبسيط من نظرياته ، والا فكيف يدعى أن الاسلام مدنيا ، ولا هو بنظام يصلح للحكم ؟ فأية ناحية مدنية من نواحى الحياة لم ينص عليها فى الاسلام ؟ هل هو البيع أو الاجارة أو الهبة ، أو أى نوع آخر من المعاملات ؟ ألم يدرس شيئا من هذا فى الأزهر ؟ أو لم يقرأ ان أمما كثيرة حكمت بقواعد الاسلام فقط عهودا طويلة كانت أنضر العصور ؟ وأن أمما لا تزال تحكم بهذه القواعد ، وهى آمنة مطمئنة ، فكيف لا يكون الاسلام مدنيا ودين حـكم ؟ » الى أن يقول : « ٠٠ وما قرار هيئة كبار العلماء

---

(١٥٢) أحمد بهاء الدين ، « أيام لها تاريخ » ، الطبعة الثالثة ، دار الكاتب العربى ـ القاهرة ١٩٦٧ (ص ٢٢٦) ٠

باخراج الشيخ على من زمرتهم الا قرار صحيح لا عيب فيه ، لان لهم حقا صريحا ـ بمقتضى القانون ، أو بمقتضى المنطق والعقل ـ أن يخرجوا من يخرج على أنظمتهم من حظيرتهم · فذلك أمر لا علاقة له مطلقا بحرية الرأى التى تعنيها السياسة » (١٥٣) ·

وذلك هو رأى زعيم الأغلبية الشعبية وممثل الشريحة البرجوازية الأكثر تقدما ، ولعله كان أكثر حدة مما جاء فى جريدة « الأخبار » لسان حال حزب الاتحاد المناوىء له سياسيا واجتماعيا، باستثناء الألفاظ الخشنة التى استخدمتها الجريدة المذكورة ضد الكتاب ومؤلفه والحزب الذى يسانده · ان هذا التناقض الفاجع بين التمثيل السياسى والاجتماعى لحزب الطبقة المتوسطة (الوفد) وآراؤه الفكرية فى القضايا الجوهرية يزيد مسيرة « النهضة » انفصاما بين قاعدتها المادية وأفكارها · أية انتكاسة لحقت بهذه المسيرة بعد أن خلت مسودة دستور الثورة العرابية من النص على دين للدولة ، فاذا بقائد ثورة ١٩١٩ يستهجن كتابا يعارض الحكومة الدينيــة !!

هذا بينما كان الفكر الليبرالى موزعا بين « المثقفين » ذوى الانتماءات المختلفة ، كمجلة « الهلال » التى قالت فى عدد (تموز) يوليو ١٩٢٥ : « ان كل أمة اسلامية حرة فى انتخاب من تريده حاكما عليها ، وسواء كان الأستاذ على عبد الرازق قد وفق الى أن يسند نظريته هذه الى الدين ـ كما نعتقد ـ أم لم يوفق ، فان هذه النظرية تتفق وأصول الحكم فى القرن العشرين ، الذى يجعل السيادة للأمة دون سواها من الأفراد مهما كانت ولادتهم أو ميزاتهم الأخرى » · وتبرر مجلة « المقتطف » فى عدد (آب) أغسطس ١٩٢٥ وقفتها الى جانب الكتاب « لا لاننا نعتقد ان كل ما قاله حضرة

---

(١٥٣) نقلا عن كتاب سكرتيره محمد ابراهيم الجزيرى « سعد زغلول ـ ذكريات تاريخية طريفة » ـ كتاب اليوم ـ القاهرة (ص ٩٢) ·

القاضي على عبد الرازق وأمثاله قرين الصواب وخال من الخطأ ، بل لان قيام بعض المفكرين ووقوفهم موقف الانتقاد والشك يشحذ الهمم ويغرى بالبحث والتنقيب » · ويعلق سلامة موسى في «هلال» أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٢٥ بأن لعلى عبد الرازق « الحق في أن يكون حرا يرتأى ما يشاء من الآراء دون أن يقيد بأى قيد سوى الاخلاص » ، وحتى « الوفد » لم يخل من صوت ليبرالى كأحمد حافظ عوض يكتب في « كوكب الشرق » بتاريخ ١٧ (آب) أغسطس ١٩٢٥ متسائلا : « هل لمصر نظام هو الدستور تحكم على موجبه ؟ أم لها غير الدستور نظاما خفيا تمتد خلاله ظلماته أيد تفتك بما قرر الدستور من حقوق ؟ » ·

ولكن الذى قاد الحملة الى جانب الكتاب ومؤلفه وضد التخلف الفكرى المخيف والموقف السياسى المشين ، كان بطبيعة الحال حزب الأحرار الدستوريين عبر جريدته «السياسة» وبأقلام صفوة المثقفين في ذلك العصر كالدكتور طه حسين ، والدكتور هيكل ، والدكتور منصور فهمى ، ومحمود عزمى ، وعبد القادر المازنى · ولقد كان جوهر كتابات هؤلاء جميعـــا هو نفسه حوهر كتابات اللىد الىٮ المصريين غير المنتمين الى حزب الأحرار : الاعتراف بحق الشيخ على عبد الرازق في اعلان ما يراه حقا · أى ان الدفاع كان في واقع الأمر عن « الشكل » بغض النظر عن المضمون · لذلك كان العمل الفكرى الهام الذى قدمته « السياسة » هو مقتبساتها عن الامام محمد عبده (عدد ٦ يوليـو (تموز) ١٩٢٥) الذى يعـد كتاب « الاسلام وأصول الحكم » تطويرا شجاعا لها · وقد رتب الأستاذ محمد عمارة في دراسته الوثائقية هذه المقتبسات على النحو التالى

١ ــ قال الشيخ محمد عبده ان الخليفة « حاكم مدنى من جميع الوجوه » ·

٢ ــ « وليس في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة

الحسنة والدعوة الى الخير والتنفير عن الشر » و « ليس فى الاسلام ما يسمى عنده قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه » .

٣ ـ « ان الشرع لم يجىء ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ، ولا طريقة معروفة للشورى عليهم » .

٤ ـ « لم يقتتل هؤلاء (يقصد الخوارج والقرامطة) مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة ، ولكن لأجل أن يغيروا شكل حكومة » .

٥ ـ « اذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الايمان من وجه واحد حمل على الايمان لا يجوز حمله على الكفر » .

ان الاستشهاد بأقوال الامام محمد عبده تعنى ان تفكيره كان مقبولا من الرأى العام ، كما تعنى قرابة ما بين « الاسلام وأصول الحكم » وهذا التفكير . واذا كان نضال محمد عبده قد انتهى بنفيه أمدا من الزمن ثم عودته ومباركته لنظرية « المستبد العادل » فالى أين انتهى نضال الشيخ على عبد الرازق ؟

★★★

نشرت جريدة « السياسة » بتاريخ ١٣ (آب) أغسطس ١٩٢٥ مذكرة الشيخ على عبد الرازق ردا على الملاحظات السبع التى وجهتها اليه ـ كاتهامات ـ هيئة كبار العلماء بالأزهر . ونحن نذكر أن الشيخ قد أصر أمام الهيئة المذكورة على كل ما جاء فى الكتاب . وهو فى رده المطول على التهم ينفيها بقوله انها لم ترد أصلا فى الكتاب . وهو بالطبع رد ضعيف ومساومة على الرأى تشكل احدى درجات التراجع . انه من جهة لم يتخل عن الكتاب ، ولكنه يرفض من جهة أخرى أن « يتهم » بما جاء فى بيان هيئة كبار العلماء . ويلاحظ أن هذا الايحاء بالتراجع قد التقطته صحافة تلك الأيام

فيما نشر له من أحاديث اقتطف منها الكثير محمد عمارة فى كتابه الوثائقى عن القضية كلها • وأهم هذه الأحاديث أدلى به الى جريدة « بورص اجبسين » ونقلته « السياسة » فى عدد ١٤ (آب) أغسطس ١٩٢٥ وفيه يؤكد « ان فكرة الكتاب الأساسية التى حكم من أجلها هى ان الاسلام لم يقرر نظاما معينا للحكومة ، ولم يفرض على المسلمين نظاما خاصا يجب أن يحكموا بمقتضاه ، بل ترك لنا مطلق الحرية فى أن تنظم الدولة طبقا للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التى نوجد فيها ، مع مراعاة تطورنا الاجتماعى ومراعاة مقتضيات الزمن » • وقال : « ان الخلافة ليست نظاما دينيا ، والقران كما قلت فى كتابى « لم يأمر بها ولم يشر » ثم « ان النبى لم يكن قط ملكا ، ولم يحاول قط أن ينشىء حكومة أو دولة ، فقد كان رسولا بعثه الله ولم يكن زعيما سياسيا » • هذه التصريحات الحاسمة تتناقض مع نغمة المذكرة ، كما تتناقض مع « نهاية » الشيخ على عبد الرازق حيث منع اعادة نشر كتابه حتى وفاته عام ١٩٦٦ ويقال انه أوصى بعدم نشره على الاطلاق مما أثار قضية أخرى بين ورثته والأستاذ محمد عمارة ومجلة « الطليعة » حين نشرت النص الكامل قبل أن يضمه كتاب • كذلك فانه لم يكتب شيئا ذا بال طيلة أربعين عاما ، واستعاده الأزهر مرة أخرى الى هيئة كبار العلماء فى عهد الملك فاروق •

هذه النهاية المثيرة للعجب والأسى تدعو الى التأمل من جملة زوايا :

● أولها أن الشيخ على عبد الرازق لم يكن استثناء بين الليبراليين المصريين سواء فى المقدمات أو النتائج ، فقد تالقوا فجأة وانطفأوا فجأة بين انكسار الثورة العرابية وانكسار ثورة ١٩١٩ •

● ان اليقظة المفاجئة والموت المفاجىء للعقل الليبرالى المصرى يعكسان التناقض الفادح الثمن بين الطبيعة الاجتماعية للطبقة التى

رفعت لواء هذا العقل على صعيد الفكر وداسته تحت الأحذية على صعيد المصالح الطبقية ، وبين الطبيعة الاجتماعية للطبقة «الثورية» على الصعيد السياسى و « المتخلفة » على صعيد البنية الفكرية ·

● لقد وصلت قضية « الاسلام وأصول الحكم » ـ وعمودها الفقرى فصل الدين عن الدولة ـ الى ذروة التعارض الذى لا يلتئم بين الاعتماد على شواهد الدين (القرآن والسنة) ، والتوصل الى نتائج غير دينية ·· فاللعب على « أرض الآخرين » لا يقود بالضرورة الى كسب الجولة ·

غير أن التناقض بين القاعدة المادية للثورة والقيم الفكرية للتقدم ، قد أثمرت معادلة يستحيل حلها فى ظل البرجوازية المصرية ·

★★★

٢ ـ لم يكد العام يكتمل على قضية « الاسلام وأصول الحكم » للشيخ على عبد الرازق ، حتى استيقظ الرأى العام المصرى من جديد على « محاكمة ثانية » عالية الضجيج ، لم تختص بالنظر فيها هذه المرة هيئة كبار العلماء بالجامع الأزهر ، وانما تولت التحقيق فيها النيابة العامة مباشرة بعد حصار عنيف للمتهم فى البرلمان والجامعة والأزهر والصحافة والشارع جميعا وفى وقت واحد · تلك كانت محاكمة الدكتور طه حسين المدرس حينذاك بالجامعة الرسمية الحديثة الولادة ، لانه جمع بعض المحاضرات التى يلقيها على طلابه وأصدرها فى كتاب عنوانه « فى الشعر الجاهلى » ضمن مطبوعات دار الكتب المصرية عام ١٩٢٦ ، واذا ببلاغ من طالب أزهرى يدعى خليل حسنين مؤرخ فى ٣٠ مايو ١٩٢٦ « الى سعادة النائب العمومى » يتهم فيه طه حسين بأنه أصدر كتابا يشتمل على « طعن صريح فى القرآن العظيم حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوى الكريم » · ثم وصل « سعادة النائب العمومى » خطاب

آخر أكثر خطورة لأن صاحبه هو شيخ الجامع الأزهر شخصيا يوجز فيه تقريرا لعلماء الأزهر حول كتاب طه حسين المذكور « كذب فيه القرآن صراحة ، وطعن فيه على النبى صلى الله عليه وسلم ، وعلى نسبه الشريف ، وأهاج بذلك ثائرة المتدينين ، وأتى فيه بما يخل بالنظم العامة ، ويدعو الناس للفوضى » • وطالب الامام الأكبر « اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة الناجعة ضد هذا الطعن على دين الدولة الرسمى وتقديمه للمحاكمة » وأرفق بالبلاغ صورة من تقرير العلماء • وفى ١٤ (أيلول) سبتمبر ١٩٢٦ تقدم النائب الوفدى عبد الحميد البنا ببلاغ ثالث الى « سعادة النائب العمومى » ضد طه حسين وكتابه الذى « طعن فيه على الدين الاسلامى ـ وهو دين الدولة ـ بعبارات صريحة » • وكان لابد للنيابة العامة ، أمام هذا الحصار المكثف ، من أن تفتح التحقيق مع الدكتور طه حسين ـ تمهيدا لمحاكمته ـ حول ما جاء فى كتابه « فى الشعر الجاهلى » •

وهذا ما كان •• ففى ١٩ أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٢٦ تولى الأستاذ محمد نور رئيس نيابة مصر مسئولية التحقيق مع « المتهم » فى أربع نقاط رئيسية أجمع عليها أصحاب البلاغات السالفة الذكر ، وهى :

● ان المؤلف أهان الدين الاسلامى بتكذيب القرآن فى اخباره عن ابراهيم واسماعيل حيث ذكر فى ص ٢٦ (المقتطفات كلها من الطبعة الأولى) من كتابه ما نصه : « •• للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل ، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا ، ولكن ورود هذين الاسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لاثبات وجودهما التاريخى ، فضلا عن اثبات هذه القصة التى تحدثنا بهجرة اسماعيل ابن ابراهيم الى مكة ، ونشأة العرب المستعربة فيها • ونحن مضطرون الى أن نرى فى هذه القصة نوعا من الحيلة فى اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهود والقرآن والتوراة من جهة أخرى » •

● ان المؤلف تعرض للقراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعا ، فزعم بأنها ليست منزلة من عند الله ، وأن هذه القراءات انما قرأتها العرب حسب ما استطاعت ، لا كما أوصى الله بها الى نبيه مع ان معاشر المسلمين يعتقدون ان كل هذه القراءات مروية من الله تعالى على لسان النبى صلى الله عليه وسلم ٠

● ان المؤلف طعن فى نسب الرسول طعنا فاحشا حين قال ى ص ٧٢ من كتابه « ونوع آخر من تأثير الدين فى انتحال الشعر اضافته الى الجاهليين ، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبى من ناحية سرته ونسبه الى قريش ، فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبى يجب ان يكون من صفوة بنى هاشم ، وأن يكون بنو هاشم صفوة بنى عبد مناف ، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بنى قصى ، وأن تكون قصى صفوة قريش ، وقريش صفوة مضر ، ومضر صفوة عدنان ، وعدنان صفوة العرب ، والعرب صفوة الانسانية كلها » ٠

● ان المؤلف أنكر أن للاسلام أولوية فى بلاد العرب اذ يقول فى ص ٨٠ من كتابه « أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للاسلام أولوية فى بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبى ، وأن خلاصة الدين الحق الذى أوحاه الله الى الأنبياء من قبل » ٠ وفى ص ٨١ قال : « ٠٠ وشاعت فى العرب أثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة ان الاسلام يجدد دين ابراهيم ، ومن هنا اتخذوا يعتقدون أن دين ابراهيم هذا دين العرب فى عصر من العصور ، ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت الى عبادة الأوثان » ٠

تلك هى التهم التى ووجه بها طه حسين فى التحقيق ، من جملة البلاغات التى وصلت النائب العام ٠ فى هذا الوقت كان البوليس السياسى يكتب تقريرا سريا من نسختين احداهما للملك والأخرى للمندوب السامى البريطانى ٠ وبتاريخ ٢٢ أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٢٦ يقول التقرير الأول « أتشرف بالايماء

الى طلب سعادتكم (يقصد رئيس الديوان) عن كتاب « فى الشعر الجاهلى » للشيخ طه حسين ٠٠ فان المنهج الذى اتبعه الشيخ طه حسين قد استعاره من ديكارت الفيلسوف الفرنسى ٠ وهو منهج الشك فى كل شىء ٠٠ والقاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شىء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلوا تاما ٠ وكما يقول الشيخ : يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربى وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل شخصياتها ، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها ، وأن ننسى ما يضـــاد هذه العواطف القوميـــة والدينية ٠ ثم يستطرد التقرير السرى : ولذا فان الشيخ طه حسين حين بدأ فى تأليف كتابه طرح عن نفسه العواطف القومية والدينية ، وبالتالى أصبح بلا مقدسات ٠ وقد بدأ الشيخ طه فى تطبيق هذا المذهب فى الجامعة وقال فيه كثيرا من المحاضرات » ٠

أما تقرير القلم السياسى الى الملك بتاريخ أول نوفمبر ١٩٢٦ فيقول : « علمنا أمس حوالى الساعة العاشرة صباحا بعزم بعض طلبة الأزهر ومنهم الشيخ الفقى والشيخ محمد الأسمر ، على عمل مظاهرة والمناداة بسقوط الشيخ طه حسين ٠

وفى الساعة الحادية عشرة صباحا بعد انتهاء الحصة الثانية وقف المدعو محمـــد الأسمر ومعه الشيخ الفقى ، والشيخ محمـــد محسن والى ، وهم من طلبة السنة الرابعة قسم عالى الأزهر ، وقال أولهم وهو الشيخ محمد الأسمر : سيروا بنا أيها الطلبة نحو المشهد الحسينى لنعلم الرأى هناك غضبتنا على الملحدين ، لأن المولد يجمع كثيرا من طبقـــات المصريين ، فصفق له الحاضرون وحبذوا فكرته وخرجوا جميعا قاصدين هذه الجهة ، وعند خروجهم من باب الأزهر هتفوا قائلين : ليسقط طه حسين ٠٠ ليسقط عبد العزيز فهمى ٠٠ ليسقط البنـــدارى ٠٠ وما زالوا كذلك حتى وصلوا الى ســـيدنا الحسين ، وهناك اشترى بعضهم أعدادا من جريدة السياسة وهتفوا

وهي في أيديهم بسقوط الجريدة ثم مزق كل منهم جريدته وداسها بقـــدمه » ٠

وفي تقرير القلم السياسى الى الملك بتاريخ ٥ يناير (كانون الثانى) برقم ٣٢ سياسى سرى وبتوقيع حكمدار بوليس مصر تلاحظ (مع جمال سليم مؤلف « البوليس السرى يحكم مصر ») (١٥٤) ان الغضب على طه حسين قد انتقل من الأزهر والقاهرة الى أهل المدن الأخرى في الدلتا والصعيد من الأعيان والتجار وغيرهم ٠ ويقول التقرير المذكور : « أتشرف بأن أرسل لمعاليكم (يقصد كبير الأمناء) بصورة التلغراف الذى وصل الى بعض الصحف المصرية اليوم بشأن الدكتور طه حسين مذيلا بامضـــاء فريق من علماء وأعيان وتجار « اسنا » بأمل التكرم بالمعلومية » ٠ ويرفق التقرير بالنص البرقى : «٠٠٠اذا كذبنا القرآن الكريم مرضاة لطه حسين وصيانة للائتلاف، فلا غرابة فى هدم الباقى من أحكام الدين وهى الأوقاف ٠٠ كفى بلاء يا نواب الأمة المسلمة ٠٠ هل أقاموا لنا دينا جديدا قبل الاجهاز على ديننا القديم ٠٠٠ ويشاع ان المشاريع اللادينية أجمع ستنفذ في وزارة الائتلاف بايعاز حزب وأعضاء كل المراد أن يحمى دين الله لا حمـــاية الأعـــداء فنستغيث بجلالة الملك وبالعلماء وبالأمة وبالبرلمـــان ٠٠ » ٠

وبلغ عدد الموقعين نيابة عن الأهالى ٢٦ رجلا ٠

فى هذا المناخ كان يجرى التحقيق مع طه حسين ٠

★★★

ولابد أن طه حسين ـ المتهم ـ ومحمد نور ـ المحقق ـ فوجىء كلاهما بالمضاعفات التى تواترت فى قاعة البرلمان ، وبين جدران

---

(١٥٤) الطبعة الأولى ـ دار القاهرة الثقافة العربية ـ ١٩٧٥ والكتاب يؤرخ بالوثائق للمرحلة ما بين ١٩١٠ و ١٩٥٢ ٠

الجامعة وصفحات الجرائد ، حتى أصبح البحث العلمي الجاف « فى الشعر الجاهلى » حديث رجل الشارع ·

كان طه حسين ، كعلى عبد الرازق من أبناء الأزهر ، وكان مثله صديقا لحزب الأحرار الدستوريين دون ارتباط عضوى أو التزام تنظيمى · وكلاهما ــ فى ذلك الوقت ــ لم يكن ذا طموح سياسى مباشر فى السلطة ، وان كانت لأفكارهما أبعاد سياسية · وكانت الشهور القليلة التى مضت بين قضية « الاسلام وأصول الحكم » و « فى الشعر الجاهلى » قد عرفت تغيرا سياسيا هاما باعتلاء عدلى يكن رئاسة الوزارة ، وعودة البرلمان حيث أصبح سعد زغلول زعيما للمعارضة ·

هنا تبلورت المفارقة التاريخية بين تجسيد الطبقة المتوسطة ممثلة فى حزب « الوفد » بقيادة سعد ــ للديمقراطية السياسية ، وتخلفها الفكرى المروع · بينما كانت الأرستقراطية المصرية ذات التراث الاجتماعى المثقل بالعداء للشعب ، هى التى رفعت لواء الحرية الفكرية وتقدم البحث العلمى والنهضة · تبلورت هذه المفارقة بشكل حاد فى قضية طه حسين ، أكثر حدة مما كان عليه الأمر فى قضية الشيخ على عبد الرازق ، بالرغم من ان « موضوع » الشعر الجاهلى أبعد كثيرا عن خياشيم رجل الشارع من « موضوع » الاسلام وأصول الحكم ومشكلة الخلافة ·· حتى ان الملك والانكليز لم يتدخلا هذه المرة لاشعال الحريق ، وربما كان هذا الموقف سببا فى اطفائه حيث بات مكتب النائب العام بعيدا ــ على وجه التقريب ــ عن ضغوط الذين يكبسون أزرار الضوء الأحمر والأخضر · بل أصبح ضغط الأزهر والرأى العام هو ــ تقريبا ــ الضغط الوحيد والخطير ·

لمــــاذا ؟

لأن العقل العلمى لم يكن هو الذى يفكر ، بل الوجدان الدينى الذى التقط « تفاصيل النتائج الثانوية » لبحث طه حسين ، وبعض

« الاشارات الدينية » و « لهجة بعض الفقرات » فزلزلته جرأة الرجل على اقتحام المقدسات • ان القيمة الأولى والعظمى لكتاب « فى الشعر الجاهلى » هى المنهج الذى اتبعه طه حسين فى البحث ، المنهج القائل — على حد تعبير الدكتور لويس عوض فى كتابه « ثقافتنا فى مفترق الطرق » (١٥٥) — « ان الدليل النقلى وحده لا يكفى ، وان عنعنة القدماء عن القدماء أو المحدثين عن القدماء لا تكفى ، بل ينبغى أن يمتحن كل شيء بالدليل العقلى وبالدليل الاستقرائى » أو كما قلت فى كتابى « ماذا يبقى من طه حسين » ما نصه : « ان ما وصلنا عن القدماء ليس منزها عن اعادة النظر والتمحيص ، ويجب أن نلتقى به بعيـــدا عن اليقـين والايمـــان ، وقريبـــا من الانكار والشك » (١٥٦) •

● الأولى هى ان طه حسين « كان يتوجه الى ما هو أخطر من النظام السياسى ، كان يقتحم النظام الفكرى للمجتمع والسلطة على السـواء ، لذلك فهـو بالرغم من أنه لم يتعرض لشخص محدد — كالذات الملكية مثلا — أو حتى مبدأ سياسيا مباشرا ، الا أنه طورد ولوحق بصورة غير مسبوقة فى ذلك الوقت • ولا يكفى القول بأن طه حسين قد طبق منهج الشك عند ديكارت على الشعر الجاهلى ، ولا يكفى أيضـا أنه رأى فى هذا الشعر انتحالا دفعه لأن برجح بانشاء هذا الشعر فى صدر الاسلام • وانما ينبغى ، بالاضافة الى ذلك كله ، القول بأن طه حسين كحلقة فى سلسلة الفكر البرجوازى الجديد قد دعم الرؤية الليبرالية الوافدة على الثقافة بشاهد خطير يمس قدس الأقداس عند الفكر السلفى وهو اللغة • لقد حاول طه حسين — مثلا — ليدلل على صحة الفرض الذى شرع فى اثباته ، أن يستشهد بالقرآن لغة وأسلوبا على مدى القرابة التى تصل بين

---

(١٥٥) دار الآداب — بيروت ١٩٧٤ — ص ١٢٥ •

(١٥٦) دار المتوسط — بيروت ١٩٧٤ — تقع الدراسة من ص ١١ الى ص ٣٠ والحوار بينى وبين طه حسين يقع من ص ٣١ الى ٧٨ •

هذا (البيان) الاسلامى ، والنسيج البلاغى للشعر الذى استقر فى التاريخ والوجدان المتوارث بأنه يمت الى العصر الجاهلى ٠٠ بينما صوره وأوزانه وأخيلته ، بل وأشباح معتقداته ، تمت الى صدر الاسلام » ٠

● « وكانت المشكلة من الناحية الفكرية أهم بكثير مما أراد البعض أن يسبغه عليها من الناحية الدينية ٠٠ ان مجموعة المقدمات والنتائج التى توصل اليها طه حسين لا تعنى مطلقا أنه ملحد ، بل هى بعيدة كل البعد عن أن تجعل منه مفكرا ماديا بالمعنى الصحيح لهذا التعبير ، سواء فى فلسفات القرن الثامن عشر وما سمى بعصر التنوير ، أو فى فلسفات القرن التاسع عشر والقرن العشرين من الماركسية الى البراغماتية والوضعية والتجريبية ٠ ان طه حسين فى بحثه الرائد يظل مفكرا مثاليا بالمعنى الفلسفى كديكارت نفسه ، وان لم يتخذ من ديكارت ولا من أوغست كونت سوى بعض العناصر المنهجية غير المترابطة عضويا فى نظام فلسفى متسق ٠ أى انه بلغة هذه الأيام قد استلهم الشعار أكثر من استلهامه لأسس البناء المنهجى وطوابقه الشاهقة ٠ أخذ عن هذين الفيلسوفين الكبيرين شكهما فى المسلمات واعتمادهما على العقل ٠ وقد كان العلم وقوانينه المكتشفة حديثا حينذاك ، بمثابة الدعامة النظرية التى أغنت ديكارت وأوغست كونت ، كليهما ـ رغم تباين فلسفتيهما ـ بعديد من عناصر الصياغة المنهجية لرؤيتهما الوجود والطبيعة والمجتمع فى العصر البرجوازى الأوروبى ٠

ولم يكن هذا حال طه حسين ، ولا حال زملائه من جيل النهضة فى تاريخنا الحديث ٠ كانت البرجوازية المصرية الناشئة من الضعف والوهن ـ فقد بدأت حياتها أصلا بالقطاع التجارى ـ ومن التخلف أيضا ، بسبب انضمام شرائح اليها من القطاع الزراعى ، بحيث انها لم تكن لتستطيع فى مواجهة الفكر الاقطاعى الراسخ الا أن تأخذ من البرجوازيات الأوروبية أسلحتها القديمة

التى واجهت بها المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية والمؤسسة الاجتماعية • ولكن هذا الأسلحة التى كانت ثمرة ابداع اجتماعى مغاير لظروفنا ـ التى لم تصاحبها مثلا كشوف علمية وتطبيقات صناعية لهذه الكشوف ، وانتقال بالمهن الحرفية الى مستوى أرقى للعلاقات الاجتماعية ـ هذه الأسلحة ما كان يمكن استيرادها كما هى بلا زيادة أو نقصان • وانما كان ابداع جيل الرواد أنهم نقلوا وتأثروا بما يلبى الاحتياجات الموضوعية للواقع المصرى فى اتجاه التخلى عن المجتمع شبه الاقطاعى المستعمر ، الى المجتمع الوطنى الديموقراطى المستقل •

هكذا كانت الآداب الرومانسية الأوروبية والنظرات الاشتراكية التدريجية البرلمانية ، وأفكار وقيم الاصلاح الدينى ، هى الواجهة الليبرالية التى رفعتها الانتلجنسيا المصرية فى ذلك الزمن • ومن هـذه الزاوية كان المنهج الذى قدمه طه حسين فى تضاعيف كتابه (فى الشعر الجاهلى) هو ناقوس الخطر الذى بلور معالم الثـورة الأولى فى فكرنا الحديث » • وأحب أن أركز على هذه الفقرة الأخيرة مما قلته فى كتابى «ماذا يبقى من طه حسين» ، لانى أقصد ألفاظها قصدا ، فقد « بلور » صاحب « فى الشعر الجاهلى » ذروة المرحلة الثانية من عصر النهضة •• فاذا كانت المرحلة الأولى قد انتهت الى التوفيق بين الدين والعلم الحديث ، فقد بدأت المرحلة الثانية بالفصل بين الدين والدولة ، وانتهت كما ترى بالفصل بين الدين والعلم • وقد كان ذلك أقصى ما يستطيع فكر النهضة المصرية أن يصل اليه ويساوم عليه معا •

كان الطهطـاوى والأفغانى ومحمـد عبده ، يقولون بدرجات متفاوتة ان الحضارة الحديثة لا تتناقض مع الاسلام الصحيح • وجاء على عبد الرازق ليقول ان لا علاقة بين الاسلام كعقيدة دينية والدولة كنظام سياسى للحكم • وجاء طه حسين بما يشبه « الضربة القاضية » ليقول : ان العاطفة الدينية والوجدان الروحى ومعتقدات السلف ،

لا علاقة لها بالعلم وقوانينه وتجاربه ورؤاه ومقدماته ونتائجه ·
واذا كان كل انسـان ينطوى على هاتين الشخصيتين ، العـاطفية والعقلية ، فان العالم حين يبحث لا يعتمد سوى العقل ، وبالتـالى الشك بل ونسيان العواطف القومية والدينية بشخصياتها وأحداثها وشواهدها وقيمها ؛ لذلك كان كتابه ــ من بعض النواحى ــ أول مساس مباشر بالاسلام بقلم يدين صاحبه بالاسلام وتعلم فى الأزهر، وفى بلد تدين غالبيته بالاسلام وفوق أرضها شيد الأزهر ·

قلت « أول مساس مباشر » بمعنيين : أولهما انه نظر الى القرآن نظرته الى نص أدبى (وهكذا ألغى محور الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة حول زمن القرآن وما اذا كان قديما أو حديثا) · والمعنى الثانى انه نظر الى هذا النص الأدبى فى سياقه التاريخى ومحيطه البيئى حيث الضغوط الاقتصـادية والمنـاورات السياسية والنزوات العسكرية والأهواء الشخصية ، تشارك فى صنع النص وتنعكس فى تفسـير القدماء له ورؤيتهم اياه ·

هكذا يصف قصة اسماعيل فى القرآن بأن أمرها « اذن واضح، فهى حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام ، واستغلها الاسلام بسبب دينى وسـياسى أيضـا ، واذن فيستطيع التـاريخ الأدبى واللغوى ألا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى ، واذن فنستطيع أن نقول : ان الصلة بين اللغة العربية الفصحى التى كانت تتكلمها العـدنانية واللغة التى كانت تتكلمها القحطانية فى اليمن انما هى كالصلة بين اللغة العربية وأى لغة أخـرى من اللغات السامية المعروفة ، وان قصة العاربة والمستعربة وتعلم اسماعيل العربية من جرهم ، كل ذلك أحاديث أساطير لا خطر له ولا غناء فيه » · هذا من ناحية اللغة التى يريد طه حسين ــ عبر الفرض غير الآخذ بالرواية القرآنية ــ أن يصل منها الى « ان هذا الشعر الذى يسمونه الجاهلى لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن ان يكون صحيحا .

ذلك لاننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون اليهم شيئا كثيرا من الشعر الجاهلى قوما ينتسبون الى عرب اليمن ، الى هذه القحطانية العاربة التى كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن » ٠

أما على صعيد التاريخ ، فان طه حسين يريد أن يذهب الى ما هو أبعد فيقول : « نحن مضطرون الى أن نرى فى هذه القصة نوعا من الحيلة فى اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة ، وبين الاسلام واليهود والقرآن والتوراة من جهة أخرى ٠ وان أقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة انما هو هذا العصر الذى أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبنون فيه المستعمرات » ، « ٠٠٠ وأن ظهور الاسلام وما كان من الخصومة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب قد اقتضى أن نثبت الصلة بين الدين الجديد وبين ديانتى النصارى واليهود ، وأنه مع ثبوت الصلة الدينية يحسن أن تؤيدها صلة مادية » ٠

ثم يحدد طه حسين معالم منهجه فى التفكير ـ أيا كانت النتائج العقائدية ـ حين يشير صراحة الى هدف « اسلامى » يؤيده الشعر « الجاهلى » سلفا ، والحقيقة ان الشعر ليس جاهليا ، بل صيغ فى صدر الاسلام ليبرر الهدف الاسلامى ويظهر ذلك واضحا ـ كما يرى طه حسين ـ فى قضيتين أولاهما قضية نسب الرسول والأخرى قضية دين ابراهيم ٠ وفى الأولى يقول ـ كما أوردنا فى مقدمة هذا الفصل ـ انه « لأمر ما » اقتنع الناس أن النبى « يجب أن يكون منحدرا من « صفوة العرب » ، وأن « العرب صفوة الانسانية كلها » ٠ وفى القضية الثانية يقول طه حسين : انه قد « شاعت » فى العرب « أثناء » ظهور الاسلام و « بعده » ان الاسلام كان على نحو من الأنحاء هو نفسه دين ابراهيم أو انه يجدده لأن دين ابراهيم كان دين العرب فى أحد العصور ، « ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت الى عبادة الأوثان » ٠

ولم يكن طه حسين في هاتين القضيتين مستهينا بقدر الرسول أو العرب أو الاسلام ، وكان في استطاعته أن يستشهد بعشرات الآيات والأحاديث الأخرى التي تدلل في مجموعها على ان الرسول كان بشرا مثلنا « أمه تأكل القديد في مكة » ، وأن لا فضل لانسان على آخر في الاسلام « الا بالتقوى » . كان يستطيع ولكنه لم يفعل . وفي اللحظة عينها لم يكن مستعينا بأحد ولا بشيء . ولكنه أراد ، كشـأنه على طول الكتـاب أن يثبت أمرين ، الأول هو ان الشعر « الجاهلي » في معظمه ليس جاهليا ، وأن الهدف السياسي (كتصوير البعض ان تعظيم النبي يجيء بانتسابه الى عدنان صفوة العرب) ، والأمر الثاني هو التاريخ الذي ينحرف به أحيانا خيال البعض أو مصـالحهم لاثبات الحاضر الذي قد لا يحتاج الى هذا الاثبات المزيف. ولكن طه حسين قد أراد أن يضيف هذه المرة الى هذين الأمرين آخر ثالثا هو : محور الشعور العرقي والعنصري والتعصب الديني ، فعظمة الرسول ليست بنسبه ، وعظمة الرسالة ليست بقوميتها . وعظمة الاثنين ليست بأولوية دين ما على بقية الأديان .

ولكن سبعة كتب ردت على طه حسين وكتابه لم تتوقف قط عند هذه المعاني ، بل استوقفها ما أسمته بتكذيب القرآن وطعن الاسلام وتجريح الرسول ، مثلما ورد في « نقض كتاب في الشعر الجاهلي » للشيخ محمد الخضر حسين الذي سبق له أن تصدى في كتاب مشابه للشيخ علي عبـد الرازق ، وكذلك كتاب « نقـد كتاب في الشعر الجاهلي » لمحمد فريد وجدي ، وأيضا كتاب « تحت راية القرآن » لمصطفى صادق الرافعي ، وكتاب « الشهاب الراصد » لمحمد لطفي جمعة ، ومحاضرات الشيخ محمد الخضري ، وكتابان لمحمد أحمد عرفة ومحمد أحمد الغمراوي .

وتقدم النائب الوفدي عبد الحميد البنان ، بخلاف بلاغه الى النائب العام ، باستجواب الى وزير المعارف العمومية مطالبا باخراج

طه حسين من الجامعة . وتقول مضبطة مجلس النواب المصرى فى تلك الدورة عام ١٩٢٦ ان الغالبية الساحقة من المعارضة الوفدية وقفت الى جانب الاستجواب ، وطالبت بطرد طه حسين من التعليم الجامعى ، باستثناء على الشمسى باشا وزير المعارف ومن رجال « الوفد » حينذاك ، فان المضبطة تسجل له قوله : « اننا نطمع أيها السادة النواب ... نطمع فى أن تكون الجامعة معهدا طلقا للبحث العلمى الصحيح » . أما سعد زغلول فقد أمسك بالعصا من الوسط ، اذ خطب فى احدى المظاهرات الغاضبة قائلا : « ان مسألة كهذه لا يمكن أن تؤثر فى الأمة المتمسكة بدينها ، هبوا ان رجلا مجنونا يهذى ، فى الطريق ، فهل يضير العقلاء شىء من ذلك ؟ ان هذا الدين متين ، وليس الذى شك فيه زعيما ولا اماما نخشى من شكه على العامة ، فليشك من شاء وما علينا ان لم تفهم البقر ؟ » . ولكن سعد زغلول أيضا هو الذى أرغم النائب على سحب استجوابه !! خاصة بعد أن هدد عدلى يكن بالاستقالة من رئاسة الوزارة .

أى ان المناخ السياسى هو الذى اضطر سعد زغلول لاتخاذ هذا الموقف الوسطى المغاير بدرجة ما لموقفه الأكثر عنفا من قضية « الاسلام وأصول الحكم » لعلى عبد الرازق . ولست أقصد بالمناخ السياسى الموقف السلبى للملك والانكليز ، بل الموقف الايجابى الضاغط للشارع الشعبى . وكان « الوفد » يقود أعرض قطاعاته الجماهيرية التى تشكل البرجوازية الصغيرة بفئاتها المختلفة قاعدتها الرئيسية . ومن الطريف ان مؤلف « البوليس السياسى يحكم مصر » ــ جمال سليم ــ يقول عام ١٩٧٥ كلاما مشابها لمنطق تلك الأيام مما يرجع الاستمرارية الفكرية لمنطق يرى ان طه حسين كان يردد « افكارا من شأنها المساس بمعتقدات الشعب الدينية » . من هنا كانت الجفوة بين الوفد وطه حسين . وهى جفوة ناشئة عن مراهقة سياسية من طه حسين ..

ففى هذه الفترة لم تكن قضية الشعب الأولى هى الشعر الجاهلى أو غيره ‥ صدقه أو زيفه ‥ انما كانت القضية الأولى هى القضية الوطنيـة وكان الوفد يمسك بها ‥ ومقيـاس الاخلاص هو مدى القرب أو البعد عن هذه القضية ‥ ولذا كان من الطبيعى ألا يحتضن الوفد القضايا الفكرية والثقافية التى يثيرها طه حسين ، لا باعتبارها فقط ترفا لسنا الآن (١٩٢٦) فى حاجة اليه ‥ بل باعتباره يمس صميم معتقدات الشعب الذى كان الوفد يمثله » • ان هذا المنطق الذى لا يزال ساريا الى اليوم ، يصور أدق تصوير « الفصام » الذى تحياه الطبقة المتوسطة وخاصة شرائحها الصغرى البالغة الاتساع فى الريف والمدينة على الســواء • انه المنطق الذى يفصل بين الثورة الوطنيـة بمعنى الاستقلال الســياسى عن التبعية الأجنبية ، وبين الثورة الفكرية بمعنى الاســتقلال العقلى عن التبعيـة للقديم • انه أيضا ، المنطق الذى يساوم ما يدعى بمعتقدات الشعب الأساسية فيبقيه موضـوعيا فى اسـار التخلف ، لحســاب ما يدعى بالقضية الوطنية ‥ وكان المسألة الوطنية لا تعنى فى خاتمة المطاف التحرر من كافة شباك التخلف وفخاخه الاقتصادية والعلمية والاجتماعية والفكرية والسياسية والايديولوجية •

ان هــذا التيــار الوفدى – ان جاز التعبير – قد امتد أثره فيما بعد الى بعض التيارات الجذرية ، ان جاز التعبير أيضا ، عن الاتجاهات الثورية التى ابتغت التحرير الشامل ولكن بحذر بالغ من قضية الدين والغيبيات عموما • هذا التيار كذلك كان انتكاسة على نقطة التطور الثمينة التى حققتها المرحلة الثانية من النهضة المصرية ، وعودة ممسوخة الى فكرة الثنائية التوفيقية التى أصبحت – بمضى الزمن – تلفيقية حين آلت الأمور الى الطبقة المتوسطة ذات القـاعدة العريضة من البرجوازية الصغيرة ، ثم أصبحت « انتهازية » حين وصلت بعض عناصر هذه البرجوازية الصغيرة الى الحكم •

ولكن المشكلة هى ان الأرستقراطية المصرية ليست مؤهلة تاريخيا للمضى فى طريق النهضة ، لان مصالحها الطبقية تحول دون ذلك ، وهكذا كان التناقض بين هذه المصالح والمحتوى التاريخى لجملة الأفكار التى رفعتها « الصفوة المستنيرة » حتميا ، ويؤدى فى خاتمة المطاف الى الطريق المسدود • ولعل التطابق المثير بين نهايتى على عبد الرازق وطه حسين يضىء لنا هذا المعنى • لقد أصر كلاهما على كتابه وأنكر كلاهما « التهم » التى وجهت اليه !! واذا كان عبد الرازق قد منع كتابه من اعادة الطبع فى حياته وبعد مماته ، فان طه حسين حذف من كتابه الصفحات التى « أثارت » البعض ، وصدرت الطبعة الثانية وما تلاها من طبعات تحت عنوان « فى الأدب الجاهلى » ، وكأنه يريد للناس أن تنسى « فى الشعر الجاهلى » •

★★★

ولنر ماذا جرى مع طه حسين فى التحقيق ؟

دار السؤال والجواب فى احدى المراحل بين المتهم والمحقق هكذا :

« س ــ هل يمكن لحضرتكم الآن تعريف اللغة الجاهلية الفصحى (التى يرى المؤلف انها ليست اللغة التى نظم منها ما يسمى بالشعر الجاهلى) وبيان الفرق بين لغة حمير ولغة عدنان ومدى هذا الفرق وذكر بعض أمثلة تساعدنا على ذلك ؟

ج ــ قلت ان اللغة الجاهلية فى رأيى ورأى القدماء والمستشرقين لغتان متباينتان على الأقل ، أولهما لغة حمير وهذه اللغة قد درست ووضعت لها قواعد النحو والصرف والمعاجم ، ولم يكن شىء من هذا معروف قبل الاكتشافات الحديثة وهى كما قلت مخالفة للغة العربية الفصحى مخالفة جوهرية فى اللفظ والنحو والصرف ، وهى الى اللغة

الحبشية القديمة أقرب منها الى اللغة العربية الفصحى ، وليس من شك في أن الصلة بينهما وبين لغة القرآن والشعر كالصلة بين السريانية وبين هذه اللغة القرآنية .

س ـ هل يمكن لحضرتكم أن تبينوا الى أى وقت كانت موجودة اللغة الحميرية ومبدأ وجودها ان أمكن ؟

ج ـ مبدأ وجودها ليس من السهل تحديده ، ولكن لا شك فى أنها كانت معروفة تكتب قبل القرن الأول للمسيح ، وظلت تتكلم الى ما بعد الاسلام ، ولكن ظهور الاسلام وسيادة اللغة القرشية قد محيا هذه اللغة شيئا فشيئا كما محيا غيرها من اللغات المختلفة فى البلاد العربية وغير العربية وأقر مكانها لغة القرآن .

س ـ هل يمكن لحضرتكم أيضا أن تذكروا لنا مبدأ اللغة العدنانية ولو بوجه التقريب !

ج ـ ليس من السهل معرفة مبدأ اللغة العدنانية ، وكل ما يمكن أن يقال بطريقة علمية هو ان لدينا نقوشا قليلة جدا يرجع عهدها الى القرن الرابع للميلاد ، وهذه النقوش قريبة من اللغة العدنانية ولكن المستشرقين يرون انها لهجة قبطية ، واذن فقد يكون من احتياط العلم أن نرى ان أقدم نص عربى يمكن الاعتماد عليه من الوجهة العلمية الى الآن هو القرآن حتى نستكشف نقوشا أظهر وأكثر مما لدينا .

س ـ هل تعتقدون حضرتكم أن اللغة سواء كانت اللغة الحميرية أو اللغة العدنانية كانت باقية على حالها من وقت نشأتها او حصل فيها تغيير بسبب تمادى الزمن والاختلاط ؟

ج ـ ما أظن ان لغة من اللغات تستطيع أن تبقى قرونا دون أن تتطور ويحصل فيها التغيير الكثير .

وحين يسـأله المحقق عن « الجزم » بأن قصـة اسماعيل فى القرآن حديثة العهد ، يقول « هذه العبارة اذا كانت تفيد الجزم فهى انما تفيده ان صح الفرض الذى قامت عليه ، وربما كان فيها شيء من الغلو ، ولكنى أعتقد ان العلماء جميعا عندما يفترضون فروضا علمية يبيحون لأنفسهم مثـل هذا النحو من التعبير ، فالواقع انهم مقتنعون فيما بينهم وبين أنفسهم بأن فروضهم راجحة » .

وربما كان من المفيد أن نطالع بعضا من فقرات رئيس النيابة التى أوردها وقدم لها خـيرى شـلبى فى كتابه « محاكمة طـه حسين » (١٥٧) قبل أن نصل الى منطوق القرار الأخير . يقول فى الحيثيات :

● ان الأستاذ المؤلف قد تورط فى هذا الموقف الذى لا صلة بينه وبين العلم بغير ضرورة يقتضيها بحثه ولا فائدة يرجوها ، لأن النتيجة التى وصل اليها من بحثه ما كانت تستدعى التشكك فى صحة أخبار القرآن عن ابراهيم واسماعيل وبنائهما الكعبة ، ثم الحكم بعدم صحة القصة وباستغلال الاسلام لها لسبب دينى ..

ونحن لا نفهم كيف أباح المؤلف لنفسه أن يخلط بين الدين وبين العلم ، وهو القائل بأن الدين يجب أن يكون بمعزل عن هذا النوع من البحث الذى هو بطبيعته قابل للتغيير والنقض والشك والانكار » .

● « المؤلف لم يتعرض لمسألة القراءات من حيث انها منزلة أو غير منزلة وانما قال كثرت القراءات وتعددت اللهجات ، وقال ان الخلاف الذى وقع فى القراءات تقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التى لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها ، فهو بهذا يصف الواقع » ، « ونحن نرى ان ما ذكره المؤلف فى هذه

---

(١٥٧) صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ٧٢ (من ص ٤٥ الى ص ٧٠) .

المسألة هو بحث علمي لا تعارض بينه وبين الدين ولا اعتراض لنا عليه » .

● كل ما نلاحظه عليه انه تكلم فيما يختص بأسرة النبى صلى الله عليه وسلم نسبه في قريش بعبارة خالية من كل احترام وبشكل تهكمى غير لائق ، ولا يوجد في بحثه ما يدعوه لايراد العبارة على هذا النحو » أما في قضية الاسلام ودين ابراهيم « نحن لا نرى اعتراضا على أن يكون مراده بما كتب في هذه المسألة هو ما ذكره ، ولكننا نرى انه كان سيىء التعبير جدا » .

● « أنكر المؤلف في التحقيقات أنه يريد الطعن على الدين الاسلامى ، وقال أنه ذكر ما ذكر في سبيل البحث العلمى وخدمة العلم لا غير ، غير مقيد بشيء » ، « .. وهو وان كان قد أخطا فيما كتب الا أن الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شيء وتعمد الخطأ المصحوب بنية التعدى شيء آخر » .

● « ان للمؤلف فضلا لا ينكر في سلوكه طريقا جديدا للبحث حذا فيه حذو العلماء من الغربيين ، ولكن لشدة تأثر نفسه مما أخذ عنهم ، قد تورط في بحثه حتى تخيل حقا ما ليس بحق ، أو ما لايزاله في حاجة الى اثبات أنه حق .. انه قد سلك طريقا مظلما ، فكان بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمودة » .

أما القرار الأخير فهو « وحيث انه من ذلك يكون القصد الجنائى غير متوفر .. فلذلك تحفظ الأوراق ــ اداريا . توقيع محمد نور ــ رئيس نيابة مصر ــ القاهرة في ٣٠ مارس (آذار) ١٩٢٧ » .

★★★

تلك كانت أمجد معارك النهضة المصرية وآخرها ، انتصر فيها البرلمان والقضاء لحرية الفكر والتعبير وانتصر أيضا « المجتمع المتخلف » ، فلم يعد أحد الى « النقطة » التى فجرها طه حسين منذ نصف قرن .. الى الآن !!

الفهرس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٤٦٢٤ / ١٩٩٣

ISBN — 977 — 01 — 3384 — 1

المواجهة

بلغت مؤامرات التطرف والارهاب فى مصر معدلات غير مسبوقة خلال السنة الأخيرة . ولم تعد هذه الظاهرة مجرد تهديد للدولة والنظام الحاكم ، بل اصبحت تهدد المجتمع المصرى كله ، سواء فى بنيته الداخلية او فى اقتصاده او امنه الاجتماعى والسياسى ومكتسباته الثقافية والفكرية ، وكذلك انجازاته الاقتصادية والمادية . ولا تقل الحرب التى يشنها المتطرفون والارهابيون ضراوة عن اى حرب خاضتها مصر مع اعدائها الخارجيين فى هذا القرن . بل ربما كانت هذه الحرب اشد ضراوة ، لان احد اطرافها هم ابناء لنا ، اعماهم التطرف : فاختاروا العنف سبيلا لفرض إرادتهم وزعزعة استقرار الوطن : واستهدف عنفهم ابناء لنا فى اجهزة الامن ، او اخوة لنا من المدنيين المسالمين العزل ، مسلمين واقباطا.

ان ما تمر به مصر الآن هو ماساة إنسانية وثقافية وحضارية ، وكارثة إقتصادية وسياسية ولذلك اصبح من الضرورى ان ينتفض المثقفون المصريون ، ومؤسسات مجتمعهم المدنى ، للوقوف فى وجه التطرف والارهاب لمحاصرتهما واحتوائهما ، تمهيدا لاقتلاعهما تماما .

من اجل هذا تصدر الهيئة المصرية العامة للكتاب بي
المصريين هذه السلسلة للوقوف امام هذه الظاهرة بالفكر المست
الحق الشريفة .